

Renata Volpato

**AS REGRAS MONÁSTICAS COMO PARADIGMA DE COMPREENSÃO DA
RELAÇÃO ENTRE VIDA E REGRA: UMA LEITURA DA INOPEROSIDADE
EM GIORGIO AGAMBEN**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de
Graduação em Direito da
Universidade Federal de Santa
Catarina como requisito para
colação de grau.

Orientadora: prof. Dr^a. Jeanine
Nicolazzi Philippi.

Coorientador: prof. Me. Marcel
Soares de Souza.

Florianópolis

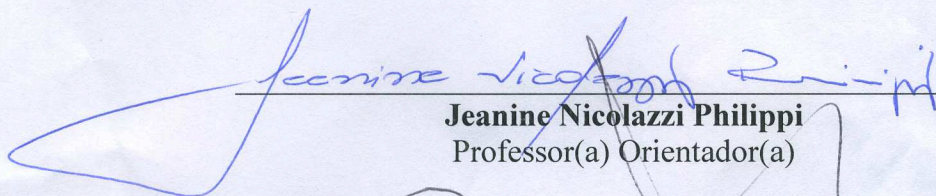
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO

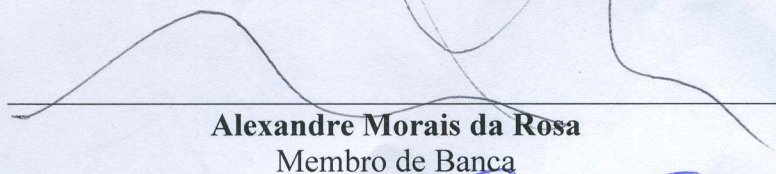
TERMO DE APROVAÇÃO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado "**As regras monásticas como paradigma de compreensão da relação entre vida e regra: uma leitura da inoperosidade em Giorgio Agamben**", elaborado pelo(a) acadêmico(a) **Renata Volpato**, defendido em **09/12/2014** e aprovado pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota 10,0 (dez), cumprindo o requisito legal previsto no art. 10 da Resolução nº 09/2004/CES/CNE, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução nº 01/CCGD/CCJ/2014.

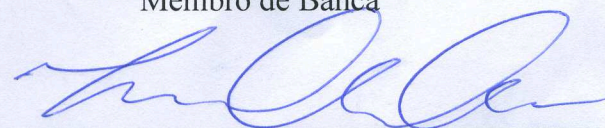
Florianópolis, 9 de Dezembro de 2014



Jeanine Nicolazzi Philippi
Professor(a) Orientador(a)



Alexandre Morais da Rosa
Membro de Banca



Leonardo D'Avila de Oliveira
Membro de Banca

AGRADECIMENTOS

A narrativa de minha vida confunde-se com aqueles com quem vivi. Este espaço não será tanto de agradecimento, mas a proposta de um retrato confuso das experiências e pessoas que me marcaram e, não menos importante, estimularam a minha reinvenção.

Antes, aponto os “culpados”, aqueles que incentivaram o meu ato contínuo de sonhar e que no cotidiano criaram as condições para que eu não parasse jamais. Meus pais, Fernando e Rosiane. Se nos sentávamos à mesa e vocês me ouviam atentamente quando eu, ainda muito pequena, esboçava minhas primeiras opiniões, hoje não posso desejar nada menos do que este “direito” à fala. Com vocês aprendi a vivenciar o diferente, a amar o trajeto, aquelas longas horas juntos em viagens a lugares muito distantes, que nos provocaram as melhores memórias. Os sonhos não existiriam sem estes trajetos.

Ao meu irmão, André, o compartilhamento da vivência cotidiana, mas também a paixão pelo mesmo clube de futebol, pelo calor da torcida e pelo vínculo formado naquele grito unívoco de gol.

Na universidade, a primeira grande surpresa. As aulas da professora Dr^a. Jeanine Nicolazzi Philippi, minha orientadora, revelaram a mais intensa experiência de aprendizado, aquele que nos interpela pelo próprio estado da arte ou do texto. Não havia necessidade de dirigir-se à turma como a uma plateia, pois a densidade da reflexão em si é o que demanda atenção.

Mas a experiência da universidade não estaria completa se não pela presença de outros professores importantes para minha formação. Prof. Dr. Alexandre Morais da Rosa e prof. Dr^a. Vera Regina Pereira de Andrade, seus exemplos de docência sinalizarão para sempre um caminho a seguir.

Ao Leonardo D’Ávila, agradeço a participação na composição desta banca. Minha primeira apresentação de trabalho acadêmico autônomo foi realizada em uma mesa mediada por você – ainda no ano de 2010 – e chego ao final desta trajetória contando novamente com suas brilhantes intervenções. Estendo os agradecimentos a

Walter Marquazan por também aceitar tecer alguns apontamentos a esta singela monografia.

E ao Marcel, mais que coorientador, um amigo. Sempre presente e compreensivo.

Aos amigos, peço paciência pela imprecisão e insuficiência das palavras.

O curso de Direito proporcionou-me encontros que marcaram minha vida. Glenda e Carla, a universidade não teria sido possível sem a amizade de vocês, mulheres tão incrivelmente inteligentes com quem dividi os melhores momentos nestes cinco anos. Encontrá-las no corredor ou adjacências às salas de aula sempre me trouxe imensa alegria. Difícil será passar por outros lugares sem ter a certeza de me deparar com a presença de vocês.

À Nayara, pelo que aprendi com você como também pelo que partilhamos e construímos juntas. Afinal, sequestrando o clichê, a vida é uma *via de mão dupla*.

Domitila, Vanessa, Murilo e Diogo, o encontro a partir do Centro Acadêmico e que perdurou na forma de amizade. Impossível não lembrar das boas conversas e dos momentos tão agradáveis que dividi com cada um. Suas presenças cotidianas farão muita falta.

Censi, Demetri, Sartoti e Innocente, autores dos comentários mais perspicazes e deliciosas confabulações, que fizeram esta trajetória mais fácil.

À Junia e ao Marcel, agradeço pela casa mais acolhedora em Florianópolis. Mais do que ótimas conversas e conselhos, os seus exemplos é que restarão como marcas duradouras no caminho por vir.

Ao Tito, pela bela amizade fora do Direito.

Ao Joanir Fernando e ao Affonso agradeço pelos momentos no EMAJ, tornando-o mais aprazível.

A faculdade também é feita de espaços nos quais nos projetamos e construímos afeições e amizades.

O PET foi um desses espaços, decisivo não só para minha formação e pelo contato com a pesquisa, mas também por ser um lugar de amparo e apoio em momentos decisivos. Aos antigos petianos, exemplo de um caminho a seguir, mas também de um limite ao qual ultrapassar, criativamente, agradeço Moisés, Eduardo, Adailton, Carolina, Pedro, Rafael, Helena, Fernando, Victor Porto, Ana, Victor Cavallini e Marja. Aos novos, que a criatividade e ousadia conduza-os a um novo momento: Roger, Flávio, Eduardo, Lariane, Chapecó, Priscilla, Bruna, Maila, João Victor, Ana Maria, Gaia e Scheide.

Apesar de ter participado por pouco tempo, agradeço ao SAJU pela experiência de extensão na universidade e que o grupo continue orientando um caminho de atuação no Direito.

E à Gestão Primavera nos Dentes do Centro Acadêmico, o começo de tudo: as melhores experiências e amizades.

Por fim, Guilherme, é impossível expressar o que é o amor, porque ele excede a qualquer estrutura linguística, mas é nesta aparente fraqueza que consta sua maior beleza: só sendo inarrável e inapropriável é que o amor pode ser continuamente um processo inventivo. O desejo de estar *com* o outro, compartilhar sonhos e angústias é, talvez, a sua maior expressão.

RESUMO

O presente trabalho propõe-se a analisar a relação que Giorgio Agamben estabelece entre *vida* e *regra* a partir do desenvolvimento de uma teologia econômica, principalmente nas obras *O Reino e A Glória*, *Opus Dei* e *Altíssima Pobreza*. O percurso do trabalho é atravessado pela perspectiva de articulação com o conceito de inoperosidade, concebido enquanto forma de desativar os dispositivos de poder e retomar a vida ao seu uso comum. A máquina governamental, revelada na polaridade entre Reino e Governo, é resultado da fratura do ser que se abre a uma multiplicidade de atores. No âmbito da liturgia, a prática sacerdotal, compreendida enquanto *officium*, apresenta uma relação de indiscernibilidade entre seu agir e os efeitos que dele resultam, estabelecendo um paralelo com a ética moderna. Almeja-se evidenciar a abordagem segundo a qual vida e regra se indiferenciam nas regras monásticas como consequência do contraste entre as fórmulas *promittere regulam* (prometer a regra) e *promittere vivere secundum* (prometer viver segundo a regra). Este percurso só é possível mediante a definição da forma de vida como potência de pensamento, buscada no modelo do franciscanismo. Trata-se de desdobrar a passagem da potência ao ato; mas, principalmente, de encontrar nesta relação uma perspectiva de inoperosidade enquanto potência de fazer ou de não fazer.

Palavras-chave: Regra. Vida. Inoperosidade. Agamben.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 O PARADIGMA DA <i>TEOLOGIA ECONÔMICA</i> NA FUNDAÇÃO DA MÁQUINA GOVERNAMENTAL.....	10
1.1 Máquina governamental: providência e governo divinos	13
1.2 “ <i>Le roi règne, mais il ne gouverne pas</i> ”: da potência ao ato; da providência ao governo	17
1.3 O Espírito Santo como operador do dogma trinitário na leitura de Fabián Ludueña: uma aproximação à <i>soft law</i>	21
2 O PROBLEMA DA INDISTINÇÃO ENTRE SER E DEVER-SER: OPERATIVIDADE E COMANDO	24
2.1 Efetualidade e operatividade: o discurso performativo na liturgia e no direito.....	26
2.2 Ontologia do comando: dever e ofício na ética moderna	32
2.3 Religião como vida monacal e religião como forma jurídica: da vida <i>como</i> regra à vida modulada <i>pela</i> regra.....	35
3 FORMA DE VIDA E REGRA: ARTICULAÇÃO A PARTIR DO CONCEITO DE INOPEROSIDADE.....	40
3.1 <i>Forma de vida</i> e regra em Agamben	41
3.2 Inoperosidade: a posição “ <i>preferiria de não</i> ” de Bartleby	44
3.3 O caráter jurídico das regras monásticas e a <i>forma vivendi</i> franciscana segundo Fabián Ludueña.....	47
CONSIDERAÇÕES FINAIS	52
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	55

INTRODUÇÃO

Ao invés de prelúdio de nosso tempo, o nazismo despontou como o ápice de uma política de apreensão e domesticação da vida, que conformou tanto as demais experiências do século XX quanto marcou o seu pensamento político e filosófico. O desejo de viver bem, finalidade que ultrapassa o limiar entre passado e futuro e, portanto, atravessa o tempo, tem sua expressão moderna nas diversas manifestações em nome da segurança, longevidade e bem-estar. A busca incessante pelo máximo aproveitamento do tempo de vida aliada ao seu controle técnico e biopolítico alcança o exemplo derradeiro no campo de concentração.

Fugir da apropriação e normalização da vida através dos dispositivos de poder políticos, jurídicos, médicos etc. envolve, para Agamben, a potencialização da vida. Se o paradigma de nosso tempo é o campo de concentração, que levou à vida ao máximo de sua apropriação biológica – tornando-a vida nua, sacrificável – e cujo único anseio resumia-se à mera sobrevivência, a modernidade culmina na exigência por segurança e controle fundada na crença de uma existência mais longa, o que apenas despotencializa a vida na medida em que não lhe resta abertura à imanência e contingência da experiência humana.

A política mantém com a vida uma relação de centralidade, pois é ela que qualifica a vida e a inclui na *polis*, retirando o homem do domínio da natureza e da necessidade. Neste sentido, o *bando* constitui a primeira estrutura política da civilização, une a vida nua ao soberano e estabelece uma relação de inclusividade e exclusividade da vida no estado político. Ao mesmo tempo em que a vida é incluída na *polis*, ao soberano é possível excluí-la, transformando-a em vida nua, sacrificável e desprovida do liame legal que a vincula à condição política.

Profanar a vida e devolvê-la a toda sua potencialidade e a outros usos possíveis é o propósito da comunidade que vem. Agamben sustenta uma compreensão de vida que não pode ser separada do próprio viver, daí a importância da retomada de sua análise das regras monásticas. A trajetória percorrida por Agamben no projeto *Homo Sacer* alcança um momento decisivo na relação que estabelece entre vida e regra. A *forma de vida* em *Altíssima Pobreza* propõe algumas questões intimamente

associadas ao direito, porque procura estabelecer uma reflexão na qual a vida não é capturada *pela* regra, mas é, ao contrário, uma vivência em comunidade identificada *como* regra. Trata-se de um esforço teórico para aproximação do projeto biopolítico de poder à reflexão jurídico-institucional.

Este percurso de Agamben é atravessado pela perspectiva de *uma comunidade que vem* concebida enquanto *inoperosidade* – o que não cessa de chegar – e que não se conforma, portanto, ao futuro. Sua tarefa filosófica, revelada explicitamente na obra *Opus Dei*, é a de pensar uma comunidade livre de operatividade e de comando. Os arranjos entre vida e regra articulam-se ao projeto filosófico de Agamben a partir da noção de *inoperosidade*, na busca por desativar os *dispositivos* de poder.

No trabalho que se segue, procura-se articular o conceito de inoperosidade à relação entre vida e regra. Embora o conceito tenha inicialmente aparecido em *Comunidade que vem*, seu desenvolvimento aconteceu mais destacadamente em *O Reino e a Glória*, que trará nova luz e espírito interpretativo a ensaios anteriores de Agamben, tais como os reunidos em *A potência do pensamento* ou a própria obra *Homo Sacer I*, dentre outros. O trabalho é orientado pelo paradigma da teologia econômica em três principais obras – *O Reino e a Glória*, *Opus Dei* e *Altíssima Pobreza* – e nele atravessa o problema da soberania e do governo, a dupla máquina governamental que funda a política ocidental moderna.

No primeiro capítulo, que se desenrola a partir da obra *O Reino e a Glória*, tratar-se-á da fratura do ser uno e a multiplicidade de atores que compõe a esfera da *praxe* divina – um debate que se desenha na existência de uma monarquia e um governo, racionalidade político-jurídica e racionalidade econômico-gerencial; do desdobramento desta estrutura em um problema de *providência* e *inoperosidade* do Reino. Se Schmitt concentrou seus esforços à leitura da soberania e da teologia política, Agamben desviou o olhar para o governo, que efetua o poder divino na terra. No entanto, quanto à formação trinitária do poder divino restou compreender o papel desempenhado pela terceira pessoa, o Espírito Santo. A ausência de análise do Espírito na obra de Agamben foi suprida por uma leitura sucinta de Fabián Ludueña. Como operador da fratura entre soberania e governo do mundo divino, o Espírito confere a legitimidade que falta ao governo na administração da vontade divina.

O segundo capítulo desenvolve os problemas da operatividade e do comando, centrais na compreensão da ética e do direito modernos. Na obra *Opus Dei*, Agamben retoma o mistério da liturgia como uma questão de efetualidade: ser e agir resolvem-se no que é efetual. A separação na liturgia entre *opus operans* e *opus operatum* impõe uma disjunção do liame ético entre ação e agente, que se desenha no direito contemporâneo como o desprezo pelas qualidades éticas dos operadores do direito e a manifestação do princípio da neutralidade na prática jurídica. No âmbito da liturgia, o caráter efetual da prática sacerdotal, definido pelo termo *officium*, consolida uma relação de indiscernibilidade entre o mistério divino e o seu ministério, providência divina e governo. A prática apreendida na sua forma efetual compreende um agir que se confunde com seus efeitos, cujo produto da ação não é imputável aos sujeitos. O *officium*, portanto, estabelece um paralelo com o dever na ética moderna, na medida em que o ser só é o que faz e faz o que é. O desenvolvimento da noção de efetualidade envolve também a compreensão de um “regime performativo da eficácia”, segundo o qual o direito exerce eficácia no próprio ato de declarar. Por fim, é introduzida a abordagem de Agamben, para quem regra e vida tornam-se indiscerníveis nas regras monásticas, a partir do contraste entre as fórmulas: *promittere regulam* (prometer a regra) e *promittere vivere secundum* (prometer viver segundo a regra).

O terceiro capítulo se ocupa propriamente em definir a vida como potência de pensamento, que é carente de conteúdo e que pode, por isso mesmo, transformar-se incessantemente. A vida como potência concebe uma abertura às possibilidades de viver, fracassar ou triunfar, fazer ou não fazer. É a relação da vida com a regra que Agamben propõe em *Altíssima Pobreza*, dando origem a uma *forma de vida*, que é buscada no modelo do franciscanismo. Se a vida é potência, aquele momento tão fundamental na filosofia de Aristóteles e também de Agamben, que é a *potência de não*, traz ao centro do debate o conceito de *inoperosidade*. Não se trata de desativar a potência em si, mas conferir a ela a possibilidade de novos usos. Ao apresentar a crítica de Fabián Ludueña, contudo, a relação de indiscernibilidade entre vida e regra no monasticismo é questionada, pois uma norma que coincide integralmente com a vida estabelece com ela uma forma de gestão imanente, e portanto, biopolítica.

1 O PARADIGMA DA *TEOLOGIA ECONÔMICA* NA FUNDAÇÃO DA MÁQUINA GOVERNAMENTAL

No plano das ontologias, importa ressaltar que ante a constatação de um mundo tão diverso e a problematização do que poderia consistir a unidade das explicações deste mundo heterogêneo, a questão primordial continua a centrar-se no debate do uno e do múltiplo, que se estende às discussões teológicas sobre o governo providencial de Deus. A teologia trinitária na Idade Média assumiu a forma de uma divisão entre o ser e o agir, ontologia e *oikonomia*.

Consequente ao paralelo entre o secular e o teológico, o compêndio da genealogia teológica desenvolvida por Agamben em *O Reino e a Glória* procura explicar os dispositivos modernos, nos quais já nem se imagina um legado não secular, cuja pretensão de evitar a cisão no plano do ser reaparece, contudo, como fratura no plano do agir, ou, melhor, uma ruptura entre ontologia e práxis, entre a substância ou natureza divina e sua economia. A fissura na teologia entre soberania da natureza divina e do governo providente das liberdades humanas alcança a modernidade a partir dos problemas da soberania e do governo.

Giorgio Agamben questiona-se sobre o motivo pelo qual o poder precisa da glória e começa indicando a presença de dois paradigmas constituintes da teologia cristã: o paradigma da *teologia política* funda o poder soberano na existência de um único Deus; o paradigma da *teologia econômica* apoia-se na ideia de *oikonomia*, governo dos homens, da onde deriva a biopolítica moderna.

O termo *oikonomia*, originariamente grego, provém de *oîkos* (casa, lar) e assume o significado de “administração e organização da casa”. Aristóteles distinguirá a administração da casa daquela da *polis*, pois a última envolveria vários governantes enquanto a primeira só seria a administração de um, o chefe de família.¹ Segundo Agamben, o aspecto em comum das diversas formas de economia “é o paradigma que poderíamos definir como ‘gerencial’, e não epistêmico; ou seja, trata-se de uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma ciência em

¹ ARISTÓTELES. *Econômicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 5.

sentido próprio”². Em Xenofonte a natureza gerencial da *oikonomia* assume a forma de um controle, uma atividade de gestão que se vincula às normas de administração da casa. Esta administração interna e gerencial pressupõe não somente a disposição de produtos de acordo com necessidades, mas também se refere a uma ordem. A *oikonomia* é, portanto, não somente a administração, mas a escolha, disposição e ordenação dos elementos a serem geridos. Não é irrelevante o fato de o termo grego *oikonomia* ter sido traduzido ao latim por *dispositio*, ou seja, disposição, ordenamento e escolha das informações.

A *polis* grega, enquanto âmbito de coletividade na qual os indivíduos decidem livre e igualmente sobre o futuro da comunidade, distingue-se do âmbito da *oikonomia*, no qual vige a administração das vontades e o princípio de desigualdade entre os indivíduos.³

Posteriormente, o significado de *oikonomia* revelado pelos gregos foi deslocado para o âmbito teológico (ainda sem, contudo, assumir uma conceituação propriamente teológica), tendo como um de seus precursores o apóstolo Paulo. O significado alude à noção de uma “missão” a ele confiada por Deus; portanto, como um apóstolo ou “administrador encarregado” (*oikonomos*)⁴ que não age livremente ou por vontade autônoma. Neste sentido, Paulo buscou abranger o significado de *oikonomia*, referindo-se a ela como uma “decisão divina de salvação” ou como o mistério da salvação; levado, inclusive, à constatação de uma suposta *oikonomia* do mistério. A *oikonomia* paulina trata do encargo de anunciar o mistério da salvação divina, e não o mistério em si. “Aqui, a relação entre *oikonomia* e mistério é evidente: trata-se de ser fiel ao encargo de anunciar o mistério da redenção que estava oculto na vontade de Deus e agora chega à sua realização”⁵.

Mas é somente com Hipólito e Tertuliano que o termo *oikonomia* ganha uma designação propriamente teológica e se articula com o problema da formulação

² AGAMBEN, Giorgio. O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011a, p. 31.

³ RUIZ, Castor Bartolomé. *Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo*. Disponível em:

<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4862&secao=413>. Acesso em: 27 set. 2014.

⁴ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 36.

⁵ *Ibidem*, p. 37.

trinitária na teologia (um único Deus representado por três pessoas – o Pai, o Filho e o Espírito Santo). A unidade do poder de Deus e o paradigma da monarquia divina são aparentemente derrubados frente ao surgimento da formação trinitária. Diante deste dilema teológico, necessária é a busca por esclarecimentos e teorias que reafirmem o monoteísmo na teologia cristã. Em debate com Schmitt, Erik Peterson fará oposição ao paradigma da teologia política a partir da teologia econômica. Nesta, a noção de monarquia divina, na qual a teologia política fortemente se embasa, vê-se em crise frente à formação do paradigma trinitário.

Os cristãos [...] se reconhecem na monarquia de Deus; certamente não na monarquia de uma única pessoa na divindade, pois esta traz em si o germe da cisão interna, mas em uma monarquia do Deus trino [...] Com esse desenvolvimento, o monoteísmo como problema político é teologicamente eliminado.⁶

A *oikonomia* cumpre a função, portanto, de proteger a concepção de unidade teológica e de monarquia divina de uma suposta ruptura política, permitindo a conciliação entre unidade divina e trindade. Esta distinção se aprofunda quando apresentada como diferença, “em Deus, entre uma potência (*dynamis*) monádica e uma tríplice *oikonomia*”⁷. Uno, portanto, é o ser e a alma de Deus, mas a sua práxis é que se apresenta de forma trina.

Em Hipólito ocorre a inversão do axioma paulino “*oikonomia* do mistério” para um mistério da *oikonomia*, isto porque não haveria uma atividade especialmente voltada para a revelação do mistério e da vontade de Deus (a economia do mistério), mas um mistério na própria praxe divina. Mas qual seria, então, o mistério desta atividade divina? É o fato de articular a divisão trinitária à ideia de unidade do ser. A *oikonomia* é o dispositivo com que Tertuliano, assim como Hipólito, enfrenta o problema da articulação trinitária.

⁶ PETERSON *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 24.

⁷ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 51.

O essencial, em todo caso, é que em Tertuliano a economia não é entendida como heterogeneidade substancial, mas como a articulação – às vezes administrativo-gerencial, outras pragmático-retórica – de uma única realidade. A heterogeneidade não tem a ver, portanto, com o ser e a ontologia, mas com o agir e a prática. De acordo com um paradigma que marcará profundamente a teologia cristã, a trindade não é uma articulação do ser divino, mas de sua prática.⁸

Fundamental aquela distinção aristotélica entre política e economia, em que a última assumiria a noção de administração ou gerenciamento. O sentido de administração da casa pelo chefe de família pode ser explorado também na compreensão de uma ontologia, indicando não uma cisão no plano do ser, mas no plano do agir. Esta distinção é ainda mais marcante na medida em que Aristóteles estabelece uma relação entre monarquia e economia, enquanto que a política identifica-se com a poliarquia. É a razão pela qual se encaminhou uma elaboração econômica da trindade divina, e não política, já que o problema da articulação trinitária deve ser resolvido enquanto atividade de um governo doméstico que não implique em cisão no âmbito do ser.

1.1 Máquina governamental: providência e governo divinos

Os estoicos afirmavam que todo o controle do mundo passaria pela providência de deuses, os quais controlariam o mundo em geral e seus elementos mais particulares. Esta compreensão buscava articular o governo do mundo e o respeito às liberdades humanas. A necessidade de articular a soberania divina e o governo do mundo por Deus, com respeito às liberdades, aproxima-se à compreensão moderna de economia, de “como governar os desejos das pessoas, as aspirações das sociedades, os medos, ansiedades, gostos, expectativas, anseios, esperanças das populações”⁹, tratando de administrar as vontades humanas com o fim de cumprir as metas de um governo ou instituição. O resultado é, portanto, a produção de técnicas de controle e normalização da subjetividade, motivo pelo qual a biopolítica origina-se na *oikonomia*.

⁸ *Ibidem*, p. 55.

⁹ RUIZ, *op. cit.*

Em contraposição à noção de providência dos estoicos, Alexandre de Afrodísia distingue a providência por si mesma e a providência por acidente. Para este filósofo, Deus não poderia prover a tudo sem indistinção, senão mostrar-se-ia inferior “às coisas que provê”¹⁰, pois estaria “demasiado no alto para que se possa dizer dele que cuida dos homens, dos ratos e das formigas”¹¹. Porém, haveria também um contrassenso na afirmação de uma providência “puramente accidental, porque isso equivaleria a sustentar que ele não é de modo algum consciente dela, enquanto Deus não pode deixar de ser o mais sábio dos seres”¹². Assim surge o que Alexandre de Afrodísia definiria como o “efeito colateral calculado”, nem providência accidental nem providência por si.

O conhecimento de algumas das consequências disso que acontece por algum outro fim elimina o caráter accidental delas – pois accidental é aquilo que parece acontecer contra as expectativas, enquanto a previsão parece ser indício de uma conexão racional dos fatos [...] O ser que não age em vista de algo, mas sabe que o favorece e o que, assim provê a ele, porém, não o faz nem por si nem por acidente.¹³

Constata-se o fundamento da governabilidade: o reino que, apesar de não governar todos os particulares, os provê “colateralmente”. Daí a afirmação agambeniana de que o governo é epifenômeno do reino (ou da providência). Este seria possivelmente a origem de qualquer fundamentação nos marcos do liberalismo, tal como observado por Jabir ibn Hayyan no século IX: o chefe ou patrão que ao prover a si, acaba por atender também aos seus subordinados.¹⁴

A providência também aparece em uma articulação hierarquicamente fundada com o destino. A ontologia decompõe-se em dois planos: um transcendente e providencial, advindo das causas primeiras e outro imanente, das causas segundas e que se apresenta enquanto destino. “Deus dispõe, através da providência, aquilo que se deve fazer com um ato singular e estável e, depois, através do destino, administra temporal e

¹⁰ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 131.

¹¹ *Ibidem*, p. 132.

¹² *Ibidem*, p. 132.

¹³ AFRODÍSIA apud AGAMBEN, *op. cit.*, p. 134.

¹⁴ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 134.

multiplamente o que dispôs”¹⁵. Os dois planos articulam-se ontologicamente de forma interdependente, sendo que o destino sucede a providência; esta, por outro lado, aparece como “decisão soberana” de ordenamento transcendental e como conjunto de princípios articulados universalmente. A execução e organização deste projeto de transcendência é levada a cabo na ordem imanente a partir de um poder autônomo, mas interdependente, de caráter subordinado.¹⁶

A atividade de governo é, ao mesmo tempo, providência, que pensa e ordena o bem de todos, e destino, que distribui o bem aos indivíduos compromissando-os na cadeia das causas e dos efeitos [...] A máquina governamental funciona, assim, como uma incessante teodiceia, em que o Reino da providência legitima e funda o Governo do destino, este garante e torna eficaz a ordem que a primeira estabeleceu.¹⁷

O fundamento e legitimidade do Governo pelo Reino dá-se em virtude da impotência do soberano no plano transcendental: Deus é impotente na medida em que deve coincidir sempre e tão somente com a natureza das coisas. O Governo, por outro lado, representa a relação “contingente” entre as coisas e seres terrenos e é somente neste âmbito que o Deus impotente poderá “intervir”, indiretamente, a partir do governo de outros em seu nome. Constata-se que a cisão entre ser e práxis introduzida pela *oikonomía* na unidade de Deus é, na verdade, fundamento para a máquina de governo divino.¹⁸ A este respeito observa-se que a constituição do Estado de Direito apresenta a dualidade providencial aqui dimensionada. O caráter de legitimidade da lei, impessoal e neutra, advém da noção de Reino, enquanto que a sua execução coincide com a noção de Governo.

A introdução da dualidade providência-destino conserva a noção de bipolaridade e divisão já observadas no princípio da *oikonomía* como Governo e gerenciamento e enquanto oposição ao princípio ontológico-transcendental do Reino. Porque, então, asseverar a reunificação do ser e da práxis a partir de uma providência

¹⁵ BOÉCIO *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 144.

¹⁶ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 145.

¹⁷ *Ibidem*, p. 146.

¹⁸ *Ibidem*, p. 151.

divina? A resposta a esta pergunta encontra-se na referência à providência como forma de máquina governamental. A máquina agambeniana é um dos sentidos de *dispositivo*; portanto, de produção de gestos, de discursos etc. e se fundamenta no princípio de bipolaridade: “A máquina-dispositivo articula dois elementos que, à primeira vista ao menos, parecem excluir-se ou opor-se: *langue* e *parole* na máquina-infância [...] soberania e governo na máquina governamental”¹⁹. A máquina produz zonas de indiscernibilidade, onde, por exemplo, não é possível definir sobre quais elementos são tratados e possui um centro vazio, sem substância definida e limitada a manifestações funcionais.

A dualidade que encontramos, portanto, entre *oikonomía* e ontologia no interior de Deus irá assumir a forma de uma bipolaridade entre providências (transcendente e imanente) e formará o modelo de máquina governamental constituinte da própria modernidade. A articulação entre Reino e Governo, estabelecidos no interior da máquina-dispositivo, os fará estabelecer uma relação de articulação e de univocidade (ao menos no interior da máquina). Assim, “apesar de seu duplo modo, trata-se da mesma ação divina que se apresenta às vezes como providência e às vezes como destino ou economia”²⁰. A práxis ressurge como ação prática forjada para a continuidade de uma suposta impotente soberania. Até que ponto torna-se conveniente a reintegração de práxis e ontologia sob o instrumento da máquina providencial? Esta unificação não seria apenas um artifício – e mesmo dispositivo – de neutralização e legitimação do poder inquestionável do Governo e de uma *oikonomía* da vida mundana?

A glória assume papel preponderante na unificação dos planos da *oikonomía* e da ontologia divinas. Os ritos, cerimoniais e liturgias acabam por definir e estreitar os laços de poder tanto das relações puramente teológicas quanto das relações políticas contemporâneas. Em Agamben, “assim como as doxologias litúrgicas produzem e reforçam a glória de Deus, as aclamações profanas não são um ornamento do poder político, mas o fundam e justificam”²¹. Assim, a glória constitui-se como elemento que unifica as bipolaridades no interior da máquina governamental Reino e Governo.

¹⁹ CASTRO, Edgar. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 105.

²⁰ *Ibidem*, p. 123.

²¹ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 251.

Ao definir o Reino e a essência, ela [a glória] determina também o sentido da economia e do Governo. Permite, portanto, soldar a fratura entre teologia e economia da qual a doutrina trinitária nunca conseguiu dar cabo completamente e que só na figura deslumbrante da glória parece encontrar uma possível reconciliação.²²

A glória se apresenta como o fator estruturante da legitimação, em última análise, do Governo e da *oikonomía* pelo Reino e pelo poder soberano, ainda que este seja inoperante ou mesmo vago (o trono vazio que simbolicamente detém o poder de legitimação do Governo). A esfera da glória, acometida por cerimoniais e rituais aparentemente enfraquecidos ou fadados ao esquecimento²³, é deslocada na modernidade para o âmbito da opinião pública, onde esta assumirá os moldes de uma nova forma de aclamação²⁴, nas formas do consenso.

1.2 “*Le roi règne, mais il ne gouverne pas*”: da potência ao ato; da providência ao governo

O cristianismo, segundo Agamben, fará frente ao problema da divisão da ontologia e da práxis na elaboração de uma doutrina da providência. Clemente de Alexandria vincula economia e providência a partir de uma economia do salvador (de modo a que a compreensão de um cargo ainda não se perde), que se realiza a partir do Filho de Deus. É preciso compreender este nexos estreito para percebermos a teologia

²² *Ibidem*, p. 252.

²³ Este enfraquecimento dos rituais de glória é relativo na modernidade, pois em várias instituições persistem as cerimônias de uma doxologia ainda não superada. São inúmeros os protocolos ainda presentes na política e que devem ser seguidos fielmente por presidentes da república de governos muito distante de qualquer cultura eclesiástica ou monárquica. Um exemplo recente foi a discussão que tomou grande parte da opinião pública a respeito da posse do presidente venezuelano eleito Hugo Chávez. Ele, que foi eleito segundo todas as regras eleitorais válidas em seu país, esteve prestes a perder o cargo por ter sido acometido por uma doença que o impossibilitou de estar presente no ritual e cerimônia de posse da presidência.

²⁴ Aclamação aqui compreendida como exclamações de entusiasmo, concordância ou discordância, louvor etc. “Schmitt opõe a votação individual em escrutínio secreto, própria das democracias contemporâneas, à expressão imediata do povo reunido, própria da democracia ‘pura’ ou direta, e, ao mesmo tempo, vincula constitutivamente povo e aclamação” (*Ibidem*, p. 189).

não como um relato sobre os deuses, mas “*imediatamente* economia e providência, ou seja, a atividade de autorrevelação, governo e cuidado do mundo”²⁵.

A providência apresenta-se como “*governo do mundo*” na forma de uma *oikonomía*. A fratura entre ser e agir constitui uma forma de governo de mundo que “só pode ser pensada se ontologia e práxis estiverem ‘economicamente’ divididas e coordenadas entre si”²⁶. Marcante é o estabelecimento dessa divisão e ao mesmo tempo da correlação entre as duas esferas, pois, se Reino e Governo, ser e agir, soberania e *oikonomía*, fossem absolutamente opostos, não haveria qualquer possibilidade de um governo de mundo, já que se estabeleceria a oposição entre uma soberania impotente e o agir contingente desprovido de qualquer teleologia ou causalidade finalística.

A teologia cristã provoca a ruptura entre ser e vontade, natureza e ação, que inexistia na cosmologia grega. Veja o Deus aristotélico, por exemplo, que, como motor imóvel dos corpos celestes, é sua própria natureza. Não há nele uma vontade especial ou “atividade particular voltada para o cuidado de si e do mundo”²⁷. O agir é orientado à harmonia do cosmos. A prática salvífica, por outro lado, pressupõe a ideia de vontade divina. A teologia cristã não poderia aceitar a ideia de que se o ser de Deus correspondesse à sua vontade, ele poderia se transformar a cada instante ou que, opostamente, se não existisse vontade na criação de Deus, esta não seria livre. Sua criação não pode ser um ato de necessidade, mas de vontade. A unidade cosmológica da filosofia grega é cindida na teologia cristã em ser e agir e só a vontade possibilitará a articulação destas esferas, estruturando-se no paradigma da *oikonomia*.

Importa dizer que neste paradigma gerencial o agir divino não tem sua origem no ser. Sua prática é separada do ser e realizada em outra pessoa – o Filho de Deus. Constitui-se, portanto, enquanto prática anárquica, que não respeita nenhuma lei ou mandamento pré-constituído, nenhuma natureza ou necessidade ontológica. A respeito deste governo anárquico como paradigma econômico, Agamben aponta a possibilidade de um *Ingovernável*, irreduzível à governabilidade e à *oikonomia*.²⁸

²⁵ *Ibidem*, p. 61-2.

²⁶ *Ibidem*, p. 129.

²⁷ *Ibidem*, p. 67.

²⁸ *Ibidem*, p. 79.

A relação que se estabelece entre providência e governo divino merece ser lida a partir da noção de regime do mundo apresentada por Aristóteles, formada pela origem (*arché*) transcendente que institui o mundo e pelas causas imanentes e segundas que o governam. No tratado pseudoaristotélico *De mundo*, a imagem de Deus aparece como a de um princípio (*arché*) transcendente que provoca o movimento do mundo. Segundo Erik Peterson, se Deus é o pressuposto para que a potência opere no cosmos, eles mesmo não poderia ser potência. Surge aqui o problema de como passar da transcendência à imanência, traduzida também na passagem da *dýnamis* (potência) à *enérgeia* (ato), realizada pelo motor imóvel. A partir do postulado de Erik Peterson, “*le roi règne, mais il ne gouverne pas*” (o rei reina, mas não governa)²⁹ e a analogia entre *arché* e *dynamis* em Deus, Agamben manifestará a imprescindibilidade da potência ao governo:

[...] em última instância, o motor imóvel como *arché* transcendente e a ordem imanente (como *physis*) formam um único sistema bipolar e, malgrado a variedade e a diversidade das naturezas, a casa-mundo é governada por um princípio único. O poder – todo poder, seja humano ou divino – dever manter juntos estes dois pólos, deve ser, isto é, igualmente reino e governo, numa transcendente e imanente.³⁰

A relação entre *auctoritas* – quem detém o poder sem poder executá-lo – e *potestas* – poder de exercício – oriunda do Direito Romano e abordada por Agamben no *Estado de Exceção* permite realizar uma analogia entre o poder originário e aquele que o executa. Somente a conjunção de *postestas* e *auctoritas* torna possível a execução de um ato jurídico perfeito, tal como se estabelece o funcionamento da máquina governamental através da articulação entre reino e governo, causa primeira e segunda, titularidade e execução.³¹

Na esteira de Aristóteles, Agamben nos faz pensar sobre a relação entre potência e ato, entre o possível e o real e, no campo da política, sobre “o problema da

²⁹ *Ibidem*, p. 85.

³⁰ *Ibidem*, p. 96 e 97.

³¹ *Ibidem*, p. 118.

conservação do poder constituinte no poder constituído”³². A oposição entre a potência (*dýnamis* – que significa ao mesmo tempo potência e possibilidade) e o ato (*enèrgeia*) atravessa a metafísica aristotélica. A potência é a faculdade que ainda pode não ter sido transformada em ato, que se apresenta como privação: “algo que atesta a presença daquilo que falta no ato”³³. A potência, portanto, é desvinculada do ato e não o tem por finalidade, assim como o homem não tem qualquer tarefa divina ou messiânica a cumprir.

A potência pode ser distinguida em seu sentido genérico – por exemplo, a criança que tem a potência de construir uma casa, desde que passe por processos de aprendizagem – e em sentido específico – o arquiteto que já possui o requisito de formação e no momento em que não está construindo apresenta a potência de fazer ou não fazer. A possibilidade do não-exercício é o que constitui o significado de potência: “Há uma forma, uma presença daquilo que não é em ato, e essa presença privativa é a potência”³⁴. Ela é, portanto, potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer.³⁵ É importante ressaltar que a categoria de potência não é um estatuto pertencente ao indivíduo nem mesmo pode ser atribuída a um ato de liberdade. A compreensão de potência como privação indica a impossibilidade de aceitar o sujeito em termos modernos, se o entendermos como aquele que tem o atributo e o direito de liberdade, de fazer ou não fazer. O sujeito moderno estaria, neste sentido, desvinculado da noção de potência enquanto privação; pois, cego pela crença de tudo *poder fazer*, não compreende suas próprias incapacidades.³⁶

A ideia de potência é central no pensamento agambeniano e a sua dimensão inoperosa é o chamado feito ao final de *o Reino e a Glória*: “a prática propriamente humana é um sabatismo que, tornando inoperosas as funções específicas do vivente, as abrem em possibilidades”³⁷. Através da inoperosidade e da contemplação, o projeto político de Agamben delineia-se na medida em que busca desativar os

³² AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*. Rev. Dep. Psicol., UFF, Niterói, v.18, n.1, jan./jun. 2006.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ A respeito, Agamben comenta: “A obscuridade é verdadeiramente a cor da potência, e a potência é essencialmente disponibilidade de uma *stéresis*, potência de não ver”. Não poderia ser melhor explicada a *potência de não* a não ser a partir do gesto de Barteby: “Preferiria de não”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007b, p. 359.

³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa: Relógio d’Água, 2010b, p. 58.

³⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 273.

dispositivos que capturam o ser vivo e, assim, retomar a potência de seu pensamento ou uma *vida da potência*, “cuja vida é irremediável e dolorosamente designada à felicidade”³⁸.

1.3 O Espírito Santo como operador do dogma trinitário na leitura de Fabián Ludueña: uma aproximação à *soft law*

O problema da unidade e multiplicidade do mundo avistado no debate entre o jurista Carl Schmitt e o teólogo Erik Peterson sobre a trindade teológica funda a leitura que Agamben faz em *O Reino e a Glória* acerca da dupla manifestação da máquina governamental em soberania e economia. O vazio que integrava a soberania divina a partir da divisão trinitária do poder permitiu a Erik Peterson indicar que a soberania não mais poderia ser fundada em uma unicidade decisional. A resposta de Carl Schmitt conservava no entanto, a prevalência de uma soberania decisionista. É incontestável a importância da leitura que Agamben faz do debate, na medida em que reconhece uma terceira via de análise, evidenciada na elaboração de uma economia divina. Governo e soberania formam a máquina governamental agambeniana.

A novidade da leitura de Fabián Ludueña Romandini reside na observação de que tanto Schmitt quanto Agamben estiveram limitados ao enxergar apenas um aspecto da problemática evidenciada por Erik Peterson no debate sobre a trindade – o primeiro, enfatizando o caráter político da formulação trinitária ainda centrada na ideia de soberania e; o segundo, fundando um paradigma econômico, cuja chave arqueológica encontrar-se-ia na pessoa do Filho de Cristo – a prática divina separada de seu ser e realizada pelo Filho. Ludueña procura voltar o olhar ao terceiro elemento da formação trinitária, que articularia a soberania e economia divinas: o Espírito Santo.³⁹

A polémica entre o poder eclesiástico e o poder secular, Igreja e Império, Papa e Imperador não pode ser resolvida se não a partir da conclusão de que ambos se

³⁸ MARSILIO DE PADUA apud AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin*: notas sobre la política. Valencia: Pre-textos, 2001, p. 14.

³⁹ ROMANDINI, Fabian Ludueña. *La pneumatología medieval como problema político y sus relaciones con la oikonomia teológica*. Anacronismo e Irrupción: Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna, Buenos Aires, v. 2, n. 3. Nov./2012 a Mai./2013, pp. 15 e 16.

retroalimentavam. No pensamento medieval, a sociedade não é dividida em esferas ontologicamente distantes e os poderes transcendente e imanente se articulam reciprocamente. Neste diapasão, o Espírito Santo surge com a qualidade de aproximar o mundo divino do mundo terreno, já que forma uma mesma substância com o Pai, mas que, ao mesmo tempo, expressa os atos de poder exercidos na economia divina. A partir desta leitura de Fabián Ludueña, a Trindade e o estatuto jurídico que dela provém passa a conceber o poder para além da figura soberana. Assim, constituindo o centro de uma doutrina do poder cristã, o Espírito Santo resolveria o impasse sobre a articulação entre política e economia como força performática; ou seja, força que não se refere a outras externalidades e, portanto, reduzida ao próprio ser do Espírito.⁴⁰ A partir da pretensão de unicidade que se estabelece entre soberania e governo – a necessidade de sua articulação sob um mesmo poder originário –, o Espírito vincula a legitimidade e identidade do governo terreno com o poder divino, de modo a superar o “abismo onto-teológico que separa Deus das criaturas”⁴¹.

O Espírito Santo atua sobre o mundo terreno produzindo sua santificação e, assim, funda um poder intermediário de inclusão do profano na ordem teológica cristã: ele “se transforma na nova ciência jurídica cristã já que não trata meramente de ficções jurídicas – como podia fazê-lo o antigo direito romano – mas que, sobretudo e primordialmente, com um Espírito que assegura a *vis obligandi* do direito”⁴². Se o Espírito é responsável pela santificação do mundo, torna-se imprescindível que a formulação de um código jurídico cristão seja inspirada por ele. O paralelo que se faz é o de que a força que obriga a lei toma a forma do que hoje se caracteriza como o fenômeno da *soft law*:

[...] o Novo Testamento é o primeiro código jurídico do Ocidente que é postulado como tendo sido ditado por uma força inumana denominada Espírito Santo (ao invés de qualquer legislador humano ou mítico) cuja função não só consiste em ditar o novo *nomos* do mundo divino e temporal como também em introduzir um novo tipo de normatividade, onde,

⁴⁰ *Ibidem*, p. 26.

⁴¹ *Ibidem*, p. 27.

⁴² *Ibidem*, p. 28.

precisamente, a lei adquire, pela primeira vez, o carácter proto-governamental do que hoje se denomina *soft law*”⁴³.

Observa-se no cenário legislativo a crescente sujeição dos Estados a normas convencionadas ou orientações técnicas de organizações econômicas e financeiras internacionais. Trata-se de um movimento em que as legislações soberanas nacionais dão lugar ao *soft law* internacional, que estabelecem ordens programáticas e indicativos de produção legislativa dos países, propiciando inclusive o controle externo por Comissões, Bancos internacionais (Banco Europeu, por exemplo) etc. do cumprimento das orientações. A tese de Ludueña que restabelece o papel fundamental do Espírito Santo como o terceiro elemento da formulação trinitária pode abrir o caminho para uma leitura do direito cujo paradigma da soberania política conceda cada vez mais espaço ao direito flexível. Para além da dimensão soberana – mais associada ao *rule of law* – e econômica da esfera jurídica – na forma do gerenciamento de julgados, precedentes etc. – junta-se uma terceira forma de compreensão do direito, na forma de uma *soft law*.

⁴³ Do original: “el Nuevo Testamento se trata del primer código jurídico de Occidente que es postulado como habiendo sido dictado por una fuerza in-humana denominada Espíritu Santo (en lugar de cualquier legislador humano o mítico) cuya función no sólo consiste en dictar el nuevo nomos del mundo divino y temporal sino también en introducir un nuevo tipo de normatividad donde, precisamente, la ley adquiere, por primera vez, el carácter proto-gubernamental de lo que hoy se denomina *soft law*”. *Ibidem*, p. 29.

2 O PROBLEMA DA INDISTINÇÃO ENTRE SER E DEVER-SER: OPERATIVIDADE E COMANDO

Enquanto no *Reino e a Glória* indagou-se sobre o mistério litúrgico voltado à figura de Deus, em *Opus Dei*, Agamben procurará estabelecer o mistério da liturgia como um mistério da efetualidade, orientado principalmente pelo *officium* sacerdotal, não mais pela presença e unidade de Deus. No ofício, *ser* e *praxe* tornam-se indistintos, uma vez que o ser passa a ser decidido em seus efeitos práticos. A tese defendida por Agamben, que repercutirá na análise do fenômeno jurídico, é a de que tanto o ser quanto o agir são resolvidos – tão somente – enquanto efetualidade: “Real é só o que é efetivo”⁴⁴. Cabe iniciar um percurso pelo significado de liturgia.

A *leitourgia* na Grécia Antiga expressava a obrigação imposta pela cidade, aos cidadãos de certa renda, de prestar serviços de interesse comum, que lhes conferia uma dimensão de honra. Posteriormente, empregou-se o termo nas traduções da Bíblia ao grego toda vez em que a palavra *šeret*, do hebraico “servir”, era utilizada em sentido cultural.

Na epístola aos Hebreus, a ação salvífica de Cristo é apresentada enquanto liturgia, que só podia ser cumprida uma vez, pois significava o sacrifício de si mesmo. A constatação do sacrifício irrepitível levaria à impossibilidade de fundação de qualquer liturgia cultural; mas, aqui consiste justamente o paradoxo da liturgia cristã, no qual se almeja repetir o irrepitível, a celebrar e cultuar o que não pode ser celebrado.⁴⁵ Essa característica da liturgia e do sacrifício irrepitível nos leva a enunciar um poder meramente carismático da cristandade, já que apenas a palavra de Deus pode governar a igreja, impossibilitando qualquer governo *jurídico* sobre a comunidade. Daí advém a tese de Rudolf Sohm, segundo a qual é impossível existir um direito canônico.

A Epístola de Clemente, por outro lado, já enuncia o *direito* de liturgia aos sacerdotes, admitindo, portanto, um significado jurídico do poder. Ocorre que o termo liturgia tem seu sentido estendido de modo a adquirir as características de um ofício vitalício, o qual se tem o direito de ocupar: “[d]a prestação pública ocasional, que

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei: arqueologia do ofício: homo sacer*, II, 5. São Paulo: Boitempo, 2013b, p. 9.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 20.

não tem um titular específico no interior da comunidade, a liturgia começar a transformar-se em uma atividade especial, em um ‘ministério’ que tende a definir como titular um sujeito particular”⁴⁶. A ideologia litúrgica igualmente transferiu-se de uma sucessão de ritos que acompanhavam o ato sacrificial às orações que o substituíam.

Aqui é possível retomar os postulados de *O Reino e a Glória*, rememorando a manutenção da unidade divina ajustada à pluralidade de atores e à doutrina trinitária a partir de uma *oikonomía*, atividade de gestão da ordem divina. A ideologia litúrgica deriva também da trindade, ocasião em que a unidade divina não é suplantada, mas administrada conforme ritos e cerimoniais. A cisão evitada no plano do ser aparece posteriormente enquanto cisão entre o ser e o agir de Deus. Agamben identificará aqui o mistério da economia com o mistério litúrgico, conferindo aos ritos doxológicos a capacidade de manter a unidade no plano do ser: assim é que Deus glorifica e é glorificado por seu Filho.

A tarefa destinada à liturgia cristã é, portanto, o ajuste entre o *mistério* – da ação sacrificial una – e o *ministério* – administração divina no plano do agir por outros atores: sacerdotes, padres etc. E o que constitui a ação litúrgica é a autonomia entre os planos da eficácia e da validade do sacramento: “*Opus operatum* designa assim o ato sacramental em sua realidade efetual, *opus operantis* ([...] *opus operans*) designa a ação enquanto é realizada pelo agente e é qualificada por suas disposições morais e físicas”⁴⁷. Há uma neutralização do *opus operantis* capaz de permitir que os ministros da Igreja não só não demonstrem fé ou caridade, como também possam dissociar seus atos da obra de Cristo, que é o agente primeiro. A razão instrumental, própria da modernidade, já aqui aparece na forma do sacerdote enquanto instrumento da ação e vontade de Cristo.

O problema da validade do sacramento é aparentemente resolvido a partir da neutralização do sujeito na doutrina do sacerdote, o qual, em última instância, tem como primeiro agente o próprio Cristo: “trata-se de distinguir o indivíduo da função que exerce, de modo a assegurar a validade dos atos que ele realiza em nome dela”⁴⁸. Interessante observar que esta gramática se perpetua no problema da validade e da

⁴⁶ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 31.

eficácia na ordem jurídica contemporânea, que almeja igualmente evocar o estatuto de neutralidade aos seus operadores, tal como no sacerdócio. O que resulta desta operação é a quebra do nexó ético entre ação e sujeito.⁴⁹

Além da evidente relação entre a neutralização das funções do sacerdote ou do magistrado na ordem jurídica contemporânea, pode-se estabelecer um elo ainda mais estreito entre liturgia e direito, expressamente revelado por Agamben. Trata-se do “regime performativo da eficácia”⁵⁰ da ação ritual e jurídica, pois, se de um lado as celebrações litúrgicas exigem a pronúncia de uma fórmula ritual, de outro, o direito exerce eficácia na forma de declaração, julgamento.

2.1 Efetualidade e operatividade: o discurso performativo na liturgia e no direito

Agamben procura identificar uma mudança paradigmática na ontologia, a partir da assimilação da eficácia na substância. A presença de Cristo na ação litúrgica faz-se presente na forma do sacramento, presença que seria, conforme Casel, *efetiva* e não somente *eficaz*: “O mistério litúrgico não se limita a representar a paixão de Cristo, mas, representando-a, realiza seus efeitos, de maneira que se pode dizer que a presença de Cristo coincide nele integralmente com sua efetualidade”⁵¹. A separação entre o ser e os eventuais efeitos por ele produzidos, na ontologia clássica, assume a forma atual de efetualidade: indistinção entre ser e efeito.

A origem do termo *effectus* no latim remonta a duas principais ocorrências: a primeira, de Cícero, para quem “a realidade, a efetualidade da eloquência reside na aprovação dos ouvintes’ (isto é, no efeito que ela suscita)”⁵²; a segunda, de Varrão, que compreende que a comparação de vocábulos similares não se dá apenas na forma que assumem, mas também na “efetividade de seu uso”⁵³.

A respeito cabe realizarmos uma rápida digressão para cotejar a noção de *effectus* às teorias de hermenêutica retórica. Enquanto o positivismo jurídico busca enfatizar mais o sistema do que o problema e, portanto, suas preocupações residem

⁴⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 46.

⁵¹ *Ibidem*, p. 50.

⁵² *Ibidem*, p. 52.

⁵³ *Ibidem*, p. 52.

antes no âmbito da validade, as reflexões retóricas iniciam-se no plano pragmático. A *retórica* de Perelman, por exemplo, busca nos argumentos não uma pretensão de verdade, mas de plausibilidade perante os ouvintes. Ao direito cabe conciliar ideias como as de legalidade, razoabilidade e aceitabilidade decisional. Se a renovada preocupação do direito é assentada no seu balizamento pela justiça – a justiça volta a ser marco de referência jurisprudencial –, a legitimidade das práticas jurídicas torna-se objeto da trama. Daí que a procura por uma argumentação razoável resida, em inúmeras teorias, na instituição de um consenso composto por pessoas integradas a um *auditório universal*, forma de controle externo e fundamento de legitimidade da racionalidade discursiva com base no efeito produzido nos integrantes da comunidade – seja de aceitabilidade ou de efetividade do uso.

Agamben delinea, portanto, o deslocamento decisivo da ontologia enquanto mera substância, unidade de matéria e forma, para aquela da efetualidade: “um deslocamento do ser na esfera da praxe, na qual o ser é aquilo que faz, é sua própria operatividade”⁵⁴. O *effectus* de que se trata aqui é propriamente o de um discurso performativo (a palavra de Cristo; o julgamento e o juramento no direito etc.), a linguagem que age produzindo seu próprio significado, posto não se exteriorizar em uma obra, como na razão poiética, nem ser coincidente com a própria ação, como seria na razão prática. Ao se distanciar da *poiesis*, cuja finalidade é a obra em si, enfatizada na ontologia clássica, o novo paradigma ontológico privilegia o próprio operar: “uma ontologia energético-operativa, na qual o ser divino se hipostasia, isto é, realiza-se no Filho”⁵⁵.

Assim pode ser expressa a virada ontológica:

[...] o ser coincide sem resíduos com a efetualidade, *no sentido em que não é simplesmente, mas deve ser efetuado e realizado*. Decisiva não é tanto a *opera* como estável demora na presença, mas a *operatividade*, entendida como um limiar no qual ser e agir, potência e ato, operação e obra, eficácia e

⁵⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 60.

efeito, *Wirkung* e *Wirklichkeit* entram em tensão recíproca e tendem a se torna indecidíveis.⁵⁶

Além da função energético-operativa da efetualidade, ela ainda se articula com a ação instrumental de forma a caracterizar uma ação que é desde o princípio justificada. A causa instrumental age conforme os limites da própria natureza do agente mediador (ou do instrumento), mas sempre movida por um agente principal. Deste modo, somente por efeito é que a ação instrumental e também efetual realiza a ação principal; é, portanto, sempre *justificada* (tem um fundamento). Estende-se ao indivíduo que exerce o ministério – mas também ao magistrado –, cuja função remete sempre a um fundamento que o define (divino ou soberano). O estatuto instrumental da função permite à doutrina jurídica desconsiderar o caráter ético ou moral do agente de modo a garantir a validade e efetualidade de sua ação.⁵⁷

O novo paradigma ontológico encontra na efetualidade o seu cerne constitutivo – ser e efeitos tornam-se indiscerníveis. Mas de que tipo de efetualidade falamos? A resposta é a de que o ser não se resume ao ato, nem à sua obra, mas realiza a si mesmo. Trata-se da operatividade enquanto ação performativa, o ser que se “põe-em-obra”; e, por isso, torna ato e potência indiferenciados.⁵⁸

Ousamos afirmar que o direito contemporâneo revela duplamente a estrutura da efetualidade. Se assumirmos as duas acepções que remontam à origem da palavra, veremos que o direito fundado no paradigma comunicacional – que se consolida na segunda metade do século XX a partir do esgotamento do paradigma centrado na razão e no sujeito – sustenta-se discursivamente na busca por legitimidade consensual, na qual o direito existe na medida em que é efetualmente aceito – o ser e o efeito do direito confundem-se. Trata-se de pretensão democrática do discurso jurídico que, associada à garantia de validade do juízo – independente dos atributos de seu agente –, forma critério de legitimidade da decisão. Ainda, a efetualidade articulada à ação instrumental concede ao poder funcional a condição de “fazer as vezes”⁵⁹ do poder originário, remetendo sempre ao fundamento que o realiza. Deste modo, a função que

⁵⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 61 a 63.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 71.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 62.

existe só enquanto prática efetual do poder soberano nada quer dizer a respeito das qualidades éticas dos operadores do direito, aprofundando o mito da imparcialidade de seus agentes. Em síntese, o direito consolida sua condição de ação instrumental, que distancia o ato praticado das intenções do agente, intensificando o poder meramente funcional do direito – exercício de funções, de encargos – e também, sob o paradigma de certa tradição linguística, assenta-se sobre o princípio de um discurso normativo efetivamente aceito pela comunidade – relativizando o domínio formal de validade da lei.

O discurso performativo é a forma com que esta efetualidade se apresenta. Trata-se de “um enunciado linguístico que não descreve um estado de coisas, mas produz imediatamente um fato, realiza o seu significado”⁶⁰. A antiga separação entre as palavras e as coisas se desfaz ao desvelar uma espécie de discurso no qual o próprio ato verbal realiza a efetividade do ser: o *eu juro* transforma-se no paradigma desta efetualidade.

O sentido denotativo da linguagem precede ao ato performativo, porquanto, nos ensinamentos de Benveniste, só exista em função de um *dictum*⁶¹, que em si possui função denotativa e sem o qual o ato performativo não detém eficácia. Assim, explica Agamben, o *eu juro* não existe sem um complemento, por exemplo: que “não combaterei contra os troianos”⁶². O ato performativo existe, portanto, na medida em que suspende o sentido denotativo do *dictum*.

O modelo da verdade não é, nesse caso, o da adequação entre as palavras e as coisas, mas sim aquele performativo, no qual a palavra realiza inevitavelmente o seu significado. Assim como, no estado de exceção, a lei suspende a própria aplicação unicamente para fundar, desse modo, a sua vigência, assim também, no performativo, a linguagem suspende a sua

⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: UFMG, 2011b, p. 65.

⁶¹ Segundo Benveniste: “[...] os enunciados performativos são enunciados nos quais um verbo declarativo-jussivo na primeira pessoa do presente se constrói com um *dictum*. Assim, *j’ordonne* (ou *je commande, je décrète* etc.) *que la population soit mobilisée* em que o *dictum* é representado por *la population soit mobilisée*” (BENVENISTE, Emile. *A filosofia analítica e a linguagem*. In: _____. *Problemas de Linguística Geral*. 3 ed. Campinas: Pontes, 1991, p. 300).

⁶² AGAMBEN, *op. cit.*, p. 66.

denotação precisamente e apenas para fundar o seu nexos existivo com as coisas.⁶³

Importa aqui mencionar que o sentido de validade de um ato performativo, como o juramento, está sujeito à validade da própria experiência. A teoria dos atos de fala (*speech acts*) – própria da filosofia analítica cujos principais expoentes são John Austin e John Searle – recai justamente na compreensão de linguagem através da qual as ações humanas se realizam. Assim, por exemplo, o enunciado “declaro aberta a sessão”, não informa sobre a condição da sessão, mas realiza o seu significado: a abertura efetiva a partir da declaração. A felicidade ou infelicidade do performativo está ligada, então, à realização do ato pretendido.⁶⁴

O direito surge ante a necessidade de “ligar a palavra à coisa e vincular, através de maldições e anátemas, o sujeito falante ao poder veritativo da sua palavra, ao seu ‘juramento’ e à sua declaração de fé”⁶⁵. Agamben utiliza-se da noção foucaultiana de veridicação como aquela que estabelece o vínculo performativo do sujeito à própria enunciação.

Agamben então se pergunta sobre quais forças regem a experiência da linguagem na forma da veridicação e retoma para isso o ensinamento de Pierre Noailles sobre o termo *vindicta*, que remonta literalmente à expressão “dizer ou mostrar a força”⁶⁶. Noailles procurou desfazer a confusão entre força e violência, demonstrando que a força em questão é a do *rito*: “força que obriga, mas que não precisa ser aplicada materialmente em um ato de violência, mesmo que seja simulada”⁶⁷. Trata-se da força da palavra eficaz, que é própria do fenômeno jurídico: “que é sempre *indicare* (proclamar, declarar solenemente), *ius dicere* (dizer aquilo que é conforme ao direito) e

⁶³ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁴ Segundo Paulo Ottoni: “As infelicidades mais específicas do performativo são: (a) a nulidade (ou sem efeito) quando o autor não está em posição de efetuar tal ato, quando não consegue, formulando seu enunciado, completar o ato pretendido; (b) o abuso da Fórmula (falta de sinceridade) quando se diz: eu ‘prometo’, por exemplo, sem ter a intenção de realizar a ação prometida; (c) a quebra de compromisso quando se diz “eu te desejo boas vindas”, por exemplo, no entanto o indivíduo como estranho” (*John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem humana*. 13 dez. 1990. 177 fl. Tese (Doutorado em Ciências). Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, Campinas, 1990, p. 34).

⁶⁵ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 72.

⁶⁷ NOAILLES *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 72-3.

vim dicere (dizer a palavra eficaz)”.⁶⁸ O ato jurídico verbal guarda, portanto, o sentido de performatividade na própria pronúncia das fórmulas jurídicas; as palavras detêm força para sua realização: o *sim* no pedido de matrimônio; estipulação verbal de um contrato de compra e venda etc.⁶⁹

O jurista Salvatore Satta, em alusão à tarefa do notário, expressou belamente este sentido performativo dos atos jurídicos. A fé que acompanha o ato do notário, ao invés de prova da verdade do ato, é, em verdade, “uma expressão mesma da função, ou seja, da assunção pública da vontade privada, do seu valor como vontade geral, em que consiste o juízo”⁷⁰; sobre o que o notário dispõe, há uma mudança fática.

Mas, se paramos para pensar um pouco, de pronto nos damos conta de que tudo aquilo que se resume no ato público, especialmente as regras positivas que governam esse ato, existem em função de um mistério, precisamente o mistério da palavra que, para ser ela mesma, precisa da palavra de um outro, da vontade particular, que não se pode realizar se não se transformar, através desse outro, em vontade universal. O que é esse mistério? É o mistério do Direito, daquele que eu gostaria de chamar a alteridade do direito. Como o ordenamento jurídico precisa do homem que o afirme e o declare, isto é, de um homem que o faça seu através do juízo: como o sujeito precisa do homem que o reconheça, e esse precisar se exprime através da ação, que não é senão exigência do juízo; assim a vontade para ser tal, isto é, para ser a vontade do ordenamento, precisa do homem que a faça sua e resolva também ele, dessa maneira, um juízo. O ato público é esse juízo e o notário, como os antigos bem tinham intuído, é um juiz.⁷¹

A respeito, Alexandre Nodari aponta que o direito, ao não lidar com os fatos da realidade, precisa impor-lhes a tipificação e, portanto, subsumi-los à linguagem jurídica, que é geral e ampla, para poder abarcar a diversidade de atos cotidianos. Isto significa que “a linguagem político-jurídica suspende os efeitos sensíveis e as

⁶⁸ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 74.

⁷⁰ SATTA, Salvatore. *Poesia e verdade na vida do notário*. Tradução de Diego Cervelin. Sopro: Panfleto político-cultural. Desterro, n. 18. Dez/2009.

⁷¹ *Ibidem*.

referências diretas da linguagem cotidiana ao tipificar e eufemizá-las, permitindo, assim, produzir com mais eficácia *efeitos performativos*”⁷².

2.2 Ontologia do comando: dever e ofício na ética moderna

Officium foi o termo utilizado na Igreja para conceituar a prática efetual do sacerdote. O termo refere-se não a uma obrigação moral ou jurídica nem tampouco a uma necessidade, mas a um comportamento esperado entre os integrantes de uma relação socialmente normatizada, que não se trata propriamente de um dever, já que muito impreciso e que, por este motivo, não pode ser exigido publicamente.⁷³

Cícero, por outro lado, procurou estabelecer o âmbito do *officium* como aquele do governo sobre a vida, lido a partir da teoria das virtudes da ética antiga. Do ponto de vista jurídico, a vida pode ser promovida ou instituída pelo *officium* e as virtudes são o dispositivo que permite o governo da vida.⁷⁴ Ambrósio refuta definir o termo para exemplificá-lo através da efetualidade, dirigindo-o à esfera do *effectus* – “levar algo a efeito”⁷⁵. A relação entre *officium* e *effectus* que se dá a partir da liturgia é aquela do ministério do sacerdote – o *officium stricto sensu* – e a da força divina através do *effectus*, que realiza e torna o ministério efetual⁷⁶. A relação entre *opus operantis* (ação praticada pelo agente) e *opus operatum* (realidade efetual) que se estabelece na ação litúrgica ressurgue aqui na realização do *effectus* pela ação instrumental do ministério do sacerdote.

Em resumo, o *officium* enquanto “dever em situação” tratou de tornar indiscernível a relação estabelecida entre o mistério divino e o seu ministério; através dos sacerdotes realizou-se a efetivação de uma função. O paradigma ético que desponta desta relação é explicado por Agamben a partir do vínculo que estabelecem sujeito e ação: “um agir que consiste inteiramente em sua irreduzível efetualidade e cujos efeitos não são, todavia, verdadeiramente imputáveis ao sujeito que lhes põe em ser”⁷⁷. A

⁷² NODARI, Alexandre. *Censura*: ensaio sobre a “servidão imaginária”. 2012. 252 f. Tese (Doutorado em Literatura). Programa de Pós-Graduação em Literatura. UFSC. Florianópolis. 2012a, p. 185.

⁷³ AGAMBEN, 2013b, p. 80.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 84.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 87.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 87.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 89.

esfera do *officium* define-se, portanto, pela execução de uma função, e não pela realização de uma obra (razão poética) ou pelo agir bem (razão prática). O *officium* estabelece uma nova forma de compreender o dever na ética moderna: o “ser prescreve a ação, mas a ação define integralmente o ser: isso e não outra coisa significa o ‘dever-ser’”⁷⁸. A indiscernibilidade entre ser e dever-ser constitui a modernidade, na medida em que o ser só é o que faz e faz o que é.

Na ética moderna, o *officium* assume importância determinante na passagem da teoria da virtude aristotélica a uma teoria do dever-ser em Kant e Kelsen. Em Tomás de Aquino, a religião encontra-se na forma incessante de um *debitum*, de dever infinito à Deus. Se toda boa ação é virtuosa, devolver o que é devido a alguém é, sem dúvida, virtuoso. Deste modo, articulam-se dever e virtude: o ser virtuoso é quem deve (devoção à Deus) ininterruptamente. O dever kantiano como o dever de virtude é a realização deste projeto, cujo objeto é o *debitum* e faz coincidir *officium* e virtude, ter e ser: a virtude é a execução do dever.

Kant faz ressurgir na modernidade a ética do dever-ser no interior da substância e, desta forma, provoca a superação da ontologia do ser por uma ontologia do comando. O imperativo categórico não é outra coisa senão um comando da razão prática que determina, mas sem atribuir conteúdo. Na esteira de Kant, Kelsen assumirá a distinção entre ser (*Sein*) e dever-ser (*Sollen*), conferindo ao direito a esfera própria do comando. Assim, a norma não exige um determinado comportamento do homem, mas que ele *deva* comportar-se de tal modo.⁷⁹

O objetivo de Agamben começa a se delinear a partir de sua arqueologia do ofício, através da qual as ontologias do comando e da operatividade devem ser lidas. Se o ser é enquanto efetuado, em incessante posição-em-obra, a sua posição deve ser fundada em uma vontade. A vontade apareceu em Aristóteles justamente na noção de privação, presente na passagem da potência ao ato que retratamos brevemente no primeiro capítulo; ou seja, a potência de fazer ou não fazer. Da mesma forma, o comando pressupõe uma vontade.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 93.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 128.

Ao retomar a gênese do termo *comando*, Agamben identificou dois problemas. O primeiro refere-se ao duplo significado paradoxal da palavra *arché* no grego, que designa tanto origem quanto comando. O comando expressa o começo, pois quem comanda é o primeiro; mas também no começo há um comando. Além de a origem apresentar-se na forma de um comando, ela não cessa nunca de comandar e governar, pois transmite seus efeitos na história e não deixa de produzir e circular seus efeitos.

O segundo problema diz respeito à quase ausência completa de estudos sobre o termo. Há trabalhos sobre o conceito de obediência, que se estende ao comando como se fossem complementares independentes. No entanto, Agamben observa que o poder, definido enquanto capacidade de ordenar, não decai se não for obedecido, admitindo vários tipos de transgressões e de desobediência.⁸⁰

Na lógica aristotélica, distinguiram-se duas formas de linguagem: apofântica (*logos*), relativo aos enunciados que podem ser verdadeiros ou falsos e não-apofântica, referente a preces, comandos, ameaças, insultos etc., geralmente restritos ao campo da moral. A forma imperativa do comando reporta-se tão somente ao dever, e não ao ser, de modo que o resultado atingido não interessa, seja na forma da obediência ou da desobediência.⁸¹ O comando vinculado ao princípio da imputação, e não ao da causalidade, reflete a distinção em alemão entre os verbos *Sollen* e *Sein*, amplamente utilizada por Kelsen na definição da lei jurídica: “Na proposição jurídica não se diz, como na lei natural, que, quando A é, B é, mas que, quando A é, B deve ser, mesmo quando B, porventura, efetivamente não seja”⁸².

Em oposição à *teoria dos atos de fala* de John Austin, que, como já observamos, associava o comando ao discurso performativo (um ato de fala realiza o seu significado), Benveniste identificará na noção de comando um núcleo semântico vazio na palavra empregada, negando a identificação com o mundo ou com qualquer sentido denotativo. Esta controvérsia representou a dupla expressão da ontologia na

⁸⁰ Curso apresentado na European Graduate School por Giorgio Agamben em 18/09/2011. *Archeology of commandment*. Suíça, 2011. Disponível em: <<http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/videos/the-archaeology-of-commandment>>. Acesso em: 04/08/2014.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 87.

modernidade: uma, de asserção, apofântica e locucionária; a segunda, do comando, de força ilocucionária.⁸³

O conceito de vontade assinala a ontologia do comando moderna. Enquanto a filosofia grega antiga preocupou-se mais com a noção de potencialidade, as éticas cristã e moderna desenvolveram o problema da vontade, isto porque a onipotência divina precisava ser contida, limitada pela sua própria vontade: Deus pode fazer qualquer coisa, mas só decide fazer o que escolhe fazer.⁸⁴ É neste sentido que Agamben, na esteira de Tomás de Aquino, indicará como pressuposto do imperativo o *querer*, a livre vontade.⁸⁵ A responsabilidade do homem advém do comando, da vontade de limitar e controlar a si mesmo: a vontade comanda a potência.⁸⁶

2.3 Religião como vida monacal e religião como forma jurídica: da vida *como* regra à vida modulada *pela* regra

O conteúdo do que é religioso remonta à Antiguidade, mas de maneira muito diversa ao que encontramos no período moderno. Enquanto na Antiguidade o termo *religio* referia-se a um sentimento interior ou a cultos e práticas condizentes com a divindade, a palavra adquire novo significado com a expansão do monaquismo. A observância monástica caracterizava-se pela “adequação mais radical com os modelos de vida apresentados no Novo Testamento”⁸⁷. A partir do século XII, a Igreja passa a organizar-se em termos jurídicos, reivindicando uma dogmática que irrompia na forma de tratados teológicos e uma doutrina a partir do catecismo, junto a movimentos e propostas de devoção (ex.: Cruzadas no séc. XI).⁸⁸

Uma aproximação entre os ritos religiosos e os ritos jurídicos é fundamental para compreender as formas de vida reivindicadas por Agamben em sua

⁸³ Curso apresentado na European Graduate School por Giorgio Agamben em 18/09/2011. *Archeology of commandment*. Suíça, 2011. Disponível em: <<http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/videos/the-archaeology-of-commandment>>. Acesso em: 04/08/2014.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 123.

⁸⁶ Curso apresentado na European Graduate School por Giorgio Agamben em 18/09/2011. *Archeology of commandment*. Suíça, 2011. Disponível em: <<http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/videos/the-archaeology-of-commandment>>. Acesso em: 04/08/2014.

⁸⁷ MARTINI, Luciano *apud* LEITE, Fábio Carvalho. *Estado e Religião: A liberdade religiosa no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2014, p. 28.

⁸⁸ LEITE, *op. cit.*, pp. 28 e 29.

obra *Altíssima Pobreza*, em estreita aproximação com a vida monástica. O desenvolvimento de formas de culto cristão alcança a estrutura formal do direito, concebendo o homem que, além de “[h]omem do dever, [...] é também, talvez mesmo em consequência disso, homem do direito”⁸⁹. A organização eclesiástica, em confronto direto com a ordem monástica, empenhou-se em exercer o controle sobre a vida, através dos mandamentos dos evangelhos, como modo de também centralizar a interpretação da fé cristã, ante ao conflito com outras formas de manifestação da crença.⁹⁰

Para realizar este projeto, a Igreja almejou dois principais objetivos: o primeiro, de conversão do cristianismo em sistema político-filosófico; o segundo, de desenvolvimento de dispositivos de controle, que centralizam o domínio da Igreja na interpretação do religioso. Tratava-se, ao mesmo tempo, de um verdadeiro governo da Igreja, que visava a administração de sacramentos e da disciplina eclesiástica, e de um paradigma funcional de organização do poder divino, que passou a ser realizado a partir do ofício dos bispos: “[e]ram novos regentes, agindo e interpretando a lei”⁹¹.

Este breve prelúdio contextualiza o ponto de partida de Agamben, que buscará desenvolver o significado da vida monástica como forma de vida na qual regra e vida se tornam indiscerníveis.

As regras monásticas possuem algumas características importantes: não constituem doutrina jurídica, embora procurem regular a vida de uma comunidade; não são narrações, ainda que descrevam bastante precisamente os hábitos dos membros desta comunidade; não são hagiografias, ainda que se confundam com o relato da vida de santos e Padres, como se fossem exemplos de forma de vida.⁹²

O *habitus* é central na vida do monastério, pois além de significar o convívio comum no mosteiro, designa também o uso compartilhado das vestes e, principalmente, o modo de vida conforme as regras próprias do habitar comum. O monasticismo ainda realizou eficazmente a separação temporal e ordenada dos ofícios dos monges, determinando sua existência consoante o transcurso do tempo. A partir desta experiência, regra e vida adentram em uma zona de indiscernibilidade:

⁸⁹ AYMARD, André. AYBOYER, Jeannine. *apud* LEITE, *op. cit.*, p. 46.

⁹⁰ LEITE, *op. cit.*, p. 50.

⁹¹ JOHNSON, Paul *apud* LEITE, *op. cit.*, p. 51.

⁹² AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 16.

Uma norma que não se referir a atos singulares e acontecimentos, mas à existência do indivíduo em seu todo, a sua *forma vivendi* [forma de vida], já não será facilmente reconhecível como direito, assim como uma vida que se instituir em sua integralidade na forma de uma regra já não é verdadeiramente vida.⁹³

A peculiaridade das regras monásticas reside no fato de o direito não ter conseguido regulá-las. Enquanto o direito é fundado na ideia abstrata de personalidade jurídica, as regras monásticas regulamentam detalhadamente todos os momentos da vida.

A distinção entre regra monástica e regra jurídica estende-se à compreensão do sentido da punição nas duas ordens. A existência de sanções às faltas cometida pelos monges, dentre elas, a excomunhão, as punições corporais e até mesmo a prisão, não pertencem à estrutura jurídica, e sim a uma orientação técnica ou à arte: aquele que quisesse seguir um ofício, deveria se dedicar ao estudo e cumprimento de preceitos dos mestres de determinada arte, na forma da vida enquanto prática incessante. Nem conselhos, nem preceitos jurídicos, as regras monásticas detinham caráter eminentemente diretivo – não no sentido de indicar uma obrigação, mas de expressar os compromissos já assumidos pelos monges consoante o modo de vida consentido entre eles.⁹⁴

A respeito da discussão que se desenvolve em torno da natureza jurídica das regras monásticas, Agamben reconhece no instituto da promessa de voto um ponto de partida para a formulação do problema, visto ser impossível distinguir se o voto pertence ao âmbito propriamente religioso ou jurídico. Segundo Benveniste, o voto na religião romana é alvo de uma regulamentação formal que exige tanto o seu proferimento solene, para que a devoção seja aceita pelas lideranças religiosas, quanto a repetição de sua fórmula. A execução posterior do voto também era objeto de sanções pelo descumprimento.⁹⁵

⁹³ *Ibidem*, p. 37.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 40 a 45.

⁹⁵ BENVENISTE, Émile *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, pp. 48 e 49.

Ocorre que esta regulamentação não é encontrada nas regras monásticas, que se assemelham mais a uma espécie de culto, e não de instância jurídica. O voto inexistente na fórmula regrada apresentada no romanismo, confundindo-se com uma “promessa, um compromisso ou a adesão a um modo de vida [...] Há compromisso, certamente, mas só de maneira indireta e somente porque há consagração”⁹⁶. A obediência das regras monásticas também não significa o cumprimento formal de uma obrigação moral ou jurídica, mas uma mera virtude.

As manifestações do direito assumem formas muito distintas no romanismo, nos primeiros séculos da cristandade e no Estado moderno, de modo que a polêmica sobre a natureza jurídica das regras monásticas desponta como um anacronismo para Agamben. O debate que verdadeiramente interessa é o que se refere à relação entre evangelho e lei hebraica, porque pertencentes a um mesmo período histórico. Apenas esta comparação permite que se reconheça o cumprimento do homem cristão a um desígnio superior nas regras monásticas não submetido à lei, mas à vontade de Cristo; é, portanto, de nenhum modo jurídica. Nas palavras de Isidoro, a diferença entre lei e evangelho é apresentada da seguinte forma:

[...] na lei há a letra, no Evangelho a graça [...] a primeira foi dada para a transgressão; a segunda, para a justificação; a lei mostra o pecado a quem não o conhecia, a graça ajuda a evita-lo [...] na lei são observados os mandamentos, na plenitude do Evangelho consumam-se as promessas.⁹⁷

A posição de Agamben quanto à não-juridicidade das regras monásticas o permite fazer uma distinção importante entre *regra* e *lei*, na qual a primeira, enquanto observância de um modo de vida, não se resume à norma jurídica.

O limiar de indistinção entre vida e regra desponta no contraste entre as fórmulas: *promittere regulam* (prometer a regra) e *promittere vivere secundum* (prometer viver segundo a regra). A passagem da primeira – que exige o cumprimento dos preceitos de um texto legal – à segunda – comportamento que respeita a própria

⁹⁶ CAPELLE, Catherine *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 49.

⁹⁷ ISIDORO *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, pp. 56 e 57.

forma vivendi do sujeito – abre espaço para novas compreensões sobre o sentido da observância e da transgressão. O atendimento à regra monástica não diz respeito ao cumprimento de todos os atos singulares previstos na regra – que seria, na verdade, expressão jurídica da observância –, mas o respeito a um modo de viver, não diretamente identificado ou limitado a uma ordem coerente e completa de preceitos⁹⁸.

Não por outro motivo é que para Bernardo de Claraval o perjúrio não significa a inobservância da regra exata e que aquele que promete deve empenhar-se em viver *segundo* a regra: “pois os bons usos não discordam da regra”⁹⁹. É no mesmo sentido que se funda a argumentação de Tomás de Aquino, para quem a promessa de viver segundo a regra não significa o seu cumprimento integral, e sim um comprometimento com a *vida regular*, amparada nos três princípios de obediência, castidade e humildade.

Esta reflexão pode chegar ao seu extremo no entendimento de que a regra monástica não se refere a um comportamento determinado, mas à própria vontade de oferecer o comprometimento à Deus. Esta forma estende-se na modernidade à noção kantiana de *imperativo categórico*, segundo o qual o primeiro conteúdo imperativo é o próprio dever, e não um determinado comportamento humano.¹⁰⁰

A indiscernibilidade entre regra e vida apresentada por Agamben consolida a noção de uma vida que não é conformada pela regra, mas que é o seu poder constituinte – a regra deve advir dos modos de vida, e não o contrário. A relação entre vida e regra aqui apresentada supera a experiência segundo a qual a vida é tomada e controlada pela regra, para estabelecer uma forma relacional que ultrapasse o paradigma da ontologia clássica. Assim, a vida deixa de formar a substância da regra, para relacionar-se com ela, a partir de sua própria potência.

⁹⁸ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 65.

⁹⁹ CLARAVAL, Bernardo de *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 65.

¹⁰⁰ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 67.

3 FORMA DE VIDA E REGRA: ARTICULAÇÃO A PARTIR DO CONCEITO DE INOPEROSIDADE

Compreender a articulação entre vida e regra sugerida por Agamben e a desarticulação dos dispositivos de captura da vida através da inoperosidade exige um aprofundamento nas concepções que formam o entendimento do autor sobre a noção de vida.

O pensamento grego retomado por Agamben no percurso de sua obra não detinha uma só acepção para o termo vida. Aristóteles foi um dos primeiros que buscou defini-la a partir de dois termos distintos, mas que partilham uma origem comum: *zoé* – o fato de viver comum a todos os viventes, a simples vida natural de homens, animais ou deuses – e *bíos* – forma de viver própria de um indivíduo ou grupo, que é também uma vida qualificada.¹⁰¹ O destaque confiado à vida qualificada na Grécia antiga justificava-se em razão do lugar político que ocupava; enquanto que, à vida natural, restava a tarefa meramente reprodutiva, própria do âmbito do *oîkos*. Na modernidade, a vida natural passa a fazer parte dos cálculos do poder e do Estado, estabelecendo a biopolítica como paradigma político do presente.¹⁰²

O conceito de *forma de vida*, que se desenvolve na interação entre vida e regra, é apresentado sucintamente em *Homo Sacer* como projeto moderno que busca transformar a vida nua em forma de vida, em “gênero da democracia”¹⁰³. Trata-se de uma vida que não pode se separar de sua própria forma e que, por este motivo, não se resume aos fatos singulares cotidianos, mas à possibilidade de viver enquanto potência. Isto significa que, ainda que a vida conceba realizações regulares, elas não derivam de necessidades biológicas ou obrigações social ou legalmente normatizadas, deixando sempre aberta uma possibilidade da forma de viver e, portanto, de fracassar ou triunfar, fazer ou não fazer.¹⁰⁴ A forma de vida é também aquele horizonte existencial pretendido em cada momento histórico, motivo pelo qual a vida é qualificada politicamente de

¹⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: UFMG, 2010a, p. 09.

¹⁰² *Ibidem*, p. 10.

¹⁰³ NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Regra, vida e forma de vida*: investida de Giorgio Agamben. Princípios Revista de Filosofia. Natal, v. 19, n. 32, jul/dez de 2012, p. 209.

¹⁰⁴ AGAMBEN, 2001, p. 14.

diferentes formas nos mais diversos períodos. A forma de vida teve por finalidade, no plano cosmológico, a salvação transcendente e eterna conjugada com a existência terrena e efêmera, na Idade Médica¹⁰⁵; e, no Estado moderno é fundada sob a ameaça da vida nua que, diante do medo da morte, precisa se submeter a um poder soberano que detenha o direito de decidir sobre sua vida.

Se um esforço em direção a uma *comunidade que vem* passa pela conjugação de formas de vida, de que vida Agamben está falando? Além da indiscernibilidade da vida à sua própria forma, ela é revelada como a pura potência do pensamento – carente de qualquer conteúdo e que, mesmo levado ao ato, continua estando em potência. A forma de vida é apenas concebida enquanto possibilidade aberta e incessante de produção de formas de vida, potência de criação ou dissolução de atos.

A convergência entre democracia e regimes totalitários é o paradoxo desta política que mantém com a vida uma relação de exclusão e inclusão; a um só tempo dentro e fora da lei: “a vida é incluída no direito por meio de sua própria suspensão”¹⁰⁶ e a lei opera desaplicando-se. É o fruto de um impasse que na definição da vida como insacrificável, ainda a torna matável – sujeita a um poder de morte.¹⁰⁷

3.1 *Forma de vida e regra em Agamben*

A relação que Agamben propõe entre vida e regra em *Altíssima Pobreza* estabelece um limiar de indiscernibilidade a ponto de a vida confundir-se com a própria regra, dando origem a uma *forma de vida*, vida que não pode mais se separar de sua forma.

Quanto à regra, o termo *regula* compõe-se a outro termo no genitivo, por exemplo, *regula iuris*, do qual o *ius* é o sujeito do sintagma. O *Digesto* atribui à Paulo a definição de *regula* da seguinte forma: “É a regra que interpreta sucintamente a coisa existente. O direito não é tirado da regra, mas a regra é feita a partir do direito

¹⁰⁵ ASSMANN, Selvino. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013, p. 18.

¹⁰⁶ AGAMBEN, 2010a, p. 35.

¹⁰⁷ Assim esclarece Agamben: “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera”. (*op. cit.*, p. 85).

existente”¹⁰⁸. Um paralelo com a expressão *regula vitae*, permite concluir que, da mesma forma, a regra derive da forma de vida, e não o contrário. A relação proposta por Agamben é, contudo, recíproca: a regra não é aplicada à vida, mas produz e é produzida (n)esta.

O monasticismo manifesta esta peculiaridade de uma promessa de vida segundo a regra, na qual vida e regra se indiferenciam, pois a vida é feita a própria regra. Agamben salienta, no entanto, que o paradigma monástico se afasta do modo de vida como regra para dar lugar a uma liturgia, um modo de ofício, na medida em que a regra se torna objeto de leitura contínua.

A revelação de um paradigma da efetualidade na liturgia apresenta dois atributos que permitem tencionar o modelo da liturgia eclesial com o monasticismo. Enquanto a Igreja confere ao sacerdote a função de personificar a palavra de Cristo, os monges mantêm ainda integralmente a relação de sua liturgia com a forma de vida adotada. Isso conduz à segunda expressão de diferença entre ambos, revelada na disjunção entre *opus operans* e *opus operatum*, na qual restam ignoradas as qualidades do sacerdote frente à plena eficácia de seu ofício.

Duas tensões opostas despontam da experiência monástica segundo Agamben: o primeiro momento que leva a vida a tornar-se liturgia – tudo é comando, regra e ofício – e; o segundo, a própria liturgia converte-se em forma de vida – que é integralmente lei.¹⁰⁹ Ambos realizam o movimento de indiscernibilidade entre ser e agir que anuncia o afastamento em relação à ontologia clássica.

Se o monasticismo tende a transformar-se em ofício e liturgia na medida em que converte a regra derivada de seu modo de vida em leitura constante, o franciscanismo é o que oferece para Agamben o modelo de uma forma de vida que não se reduz à liturgia. Francisco estabelece uma relação entre vida e regra que ultrapassa o ato de preceituar e de aplicar uma norma à vida para conceber o fato de seguir a alguém (a Cristo) como parte do preceito e, portanto: “de *vivere* de acordo com aquela forma [ou norma], ou seja, de uma vida que, no ato de a seguir, ela própria se torna forma,

¹⁰⁸ DIGESTO, 50, 17, 1 *apud* AGAMBEN, 2014, p. 74.

¹⁰⁹ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 93.

coincide com ela”¹¹⁰. A ordem franciscana põe em jogo a vida sob o comando do direito.

A neutralização do direito com respeito à vida sucedeu-se, contudo, com base em alguns argumentos propriamente jurídicos. Primeiro, o termo *fratres minores*, os irmãos da ordem franciscana, compreendia também a posição jurídica de tutelado, sujeito à lei, tal qual o filho menor está submetido à tutela do pai; portanto, juridicamente incapazes, inclusive de deter a propriedade sobre algo. Esta condição estendia-se ao louco, predicado com a qual Francisco não cansava de se qualificar. Segundo, os franciscanos insistiram na “doutrina originária dos bens”¹¹¹, de herança patrística e canonística, que concebia a propriedade como um direito natural de todos, de modo que o próprio instituto da propriedade viesse a ser desativado. Em certa medida, alcança-se o paradoxo segundo o qual a abdicação franciscana do direito se deu em termos jurídicos.

Além destas expressões jurídicas da renúncia ao direito, Agamben aponta para uma inversão da noção de estado de necessidade, que permaneceu nos limiares do direito: “renunciaram a toda propriedade e toda faculdade de apropriar-se, mas não ao direito natural de uso, que, enquanto direito natural, é irrenunciável”¹¹². É a exclusão do direito no seu próprio interior, já que manteve estreita relação com a reivindicação de um direito natural em estado de necessidade. A inversão incide no contraste que faz do estado normal, um estado de renúncia ao direito, e do estado de necessidade, momento de reivindicação na forma do direito natural.

Como já abordado no capítulo anterior, o direito fundado na existência fatural do ato destitui o plano da essência, momento a partir do qual passa a preponderar o comando. Do mesmo modo, a prática franciscana do uso comum sobre as coisas – para além da obtenção da propriedade ou mesmo da posse – foi constituída na base de faturalidade. Se ambos operam no plano existencial, deduz-se que o âmbito de conflito entre a operatividade do direito e a inoperosidade do *usus facti* franciscano é também o da existência e eficácia, e não mais o domínio próprio da ontologia da essência. No entanto, Agamben considera que o reforço do caráter efetual do uso não o faz inoperoso,

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 105.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 118.

¹¹² *Ibidem*, p. 120.

na medida em que pode ser traduzido em termos jurídicos, assim como o direito igualmente implica certa fatualidade, tornando-o permeável à forma de vida.

3.2 Inoperosidade: a posição “*preferiria de não*” de Bartleby

A partir de Aristóteles, a política foi compreendida por alguns intérpretes como uma “política da operosidade e não da inoperosidade, do ato e não da potência”¹¹³, edificando o paradigma da máquina governamental, da necessidade de realizar a passagem da providência e da soberania ao governo. A proposta de Agamben passa por encontrar um modo de desativar as formas contemporâneas desta máquina, a partir de “[u]ma potência que já não se definirá pelo ato, mas por constituir uma mediabilidade ou uma receptividade absolutas”¹¹⁴. A experiência política não se restringe à obtenção de um fim primoroso, nem mesmo à atribuição de meios adequados (os limiares de diversas matrizes da teoria política), pois é a medialidade que desponta como campo de ação necessário: “ser-na-linguagem como medialidade pura, o ser-em-um-meio como condição irreduzível dos homens. Política é a exibição de uma medialidade, ela torna visível um meio como tal”¹¹⁵. Trata-se de reivindicar uma política da inoperosidade e do comum, que não se submeta à forma de governo.

Desde uma leitura de Averroes, Agamben interessou-se justamente pela *potência de não* do pensamento: os homens podem pensar, mas ainda não pensam. Podem tanto a potência quanto a impotência e só nesta condição é que a potência suprema é concebida. O que se evidencia é a possibilidade do próprio pensamento voltar-se a si e, por isso, escrever em *tábula rasa* a sua própria existência enquanto privação.¹¹⁶

A imagem da *tábula rasa*, evocada por Agamben, provém de uma associação que Aristóteles realiza no livro III de *De Anima* da potência do pensamento

¹¹³ BOLTON, Rodrigo Karmy. *Agamben leitor de Averroes e as condições de uma “política da operosidade”*: entrevista com Rodrigo Karmy Bolton [21 out. 2013]. São Leopoldo: IHU On-line. Entrevista concedida a: Márcia Junges. Disponível em : < http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5244&secao=430> . Acesso em: 07/10/2014.

¹¹⁴ *Ibidem*

¹¹⁵ Giorgio, 2001, p. 99. Trad. Murilo Duarte Costa Corrêa. Disponível em: <http://murilocorreia.blogspot.com.br/2009/11/note-sulla-politica-de-giorgio-agamben.html>. Acesso em: 04/10/2014.

¹¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a, p. 41.

como uma tábua na qual nada foi escrito¹¹⁷. Bartleby, o escriba que não escreve, é a representação da potência de não, que na fórmula *I would prefer no to* é capaz de desativar os dispositivos circunscritos à passagem da potência ao ato de escrever, estabelecendo aos dispositivos um novo uso – não mais destinados a uma finalidade específica.

A impotência não pode ser resumida, contudo, à ausência de potência. Esta expressão da impotência é uma das facetas que o poder busca corroborar para sua preservação: privar as pessoas das condições materiais e formais para levar sua potência ao ato. O *poder não fazer* é a outra expressão da *potência de não* e caracteriza o ser humano na medida em que mantém aberta a possibilidade de escolher sua própria impotência. Em oposição ao *poder não fazer*, o mercado exige dos indivíduos uma potência que se resolva incessantemente no ato.

Separado da sua impotência, privado da experiência do que pode não fazer, o homem de hoje crê-se capaz de tudo e repete o seu jovial <<não há problema>> e o seu irresponsável <<pode fazer-se>>, precisamente quando deveria antes dar-se conta de ser entregue numa medida inaudita a forças e processos sobre os quais perdeu qualquer controle. Tornou-se cego não às suas capacidades, mas às suas incapacidades, não ao que pode fazer, mas ao que não pode ou pode não fazer.¹¹⁸

O pensamento, que segundo Aristóteles é suscetível de atender a qualquer forma, é descrito por Averroes como potência passiva que não pode pertencer ao corpo, pois a natureza deste é corruptível aos eventos contingentes e externos, enquanto o pensamento é pura capacidade (puro meio). Esta leitura do pensamento em potência como medialidade parte de uma interessante comparação de Averroes com o *diaphanós* da teoria das cores aristotélica, que pode apresentar dois estados diferentes: um primeiro, de plena potência, quando há escuridão; o segundo, que se faz ato, porquanto a luz torna possível a passagem de cores. O *diaphanós* é um meio entre a luz e as cores, do qual Bolton extrai dois pontos essenciais: como meio, o pensamento é um

¹¹⁷ SELDMEYER, Sabrina. *Recados de vida, cartas sem destinatário: Bartleby e companhia apud*_____. *Et al.* O comum e a experiência da linguagem. Belo Horizonte: UFMG (Humanitas), 2007, p. 19.

¹¹⁸ AGAMBEN, 2010b, p. 58.

receptor absoluto, pura capacidade de receber formas; e, é substância que não tem uma obra determinada a realizar. O pensamento é, assim, um termo médio: a Comunidade que, como o *diaphanós*, não se constitui por uma só cor, mas pela possibilidade de receber qualquer cor.¹¹⁹

Aristóteles descreve a potência fazendo alusão à tábua onde nada está escrito. Na liturgia, esta posição de *poder não fazer* expressa-se mais perfeitamente no sabatismo, momento no qual se guarda o sábado num ato claro de potência de não. A tarefa da filosofia, então, é a reivindicação da potência: “a construção de uma experiência do possível enquanto tal. Não o pensamento, mas a potência de pensar; não a escrita, mas a folha cândida é o que ela, a todo o custo, não quer esquecer”¹²⁰.

Assim, potência não se esgota no ato, mas é, ao contrário, resolvida na inoperosidade. Esta manifestação da potência (que pode ou *não* se transformar em ato) possibilita a desativação da máquina governamental a partir da insistência no *desvio* “que se abre entre vivente e linguagem e, portanto, na dimensão inoperosa e imediatamente comum da existência”¹²¹. A inoperosidade não busca, portanto, desativar a potência, mas as suas finalidades pré-definidas, possibilitando à potência novos usos. Projeto político de Agamben, a *comunidade que vem* só poder ser aquela que assume a forma de inoperosidade, de uma potência que, nas palavras de Raul Antelo, é “captada como informe”¹²².

¹¹⁹ BOLTON, Rodrigo Karmy. *Giorgio Agamben lector de Averroes*. Red de Investigadores de Biopolítica, Santiago. Disponível em: <http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/karmy_potencia_pasiva.pdf>. Acesso em: 02/11/2014, pp. 6 a 8.

¹²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, escrita da potência*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007a, p. 19.

¹²¹ BOLTON, Rodrigo Karmy. *Agamben leitor de Averroes e as condições de uma “política da operosidade”*: entrevista com Rodrigo Karmy Bolton [21 out. 2013]. São Leopoldo: IHU On-line. Entrevista concedida a: Márcia Junges. Disponível em : <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5244&secao=430> . Acesso em: 07/10/2014.

¹²² ANTELO, Raul. *La comunità che viene: ontologia da potência apud* SEDLMAYER, Sabrina. *Et al.* O comum e a experiência da linguagem. Belo Horizonte: UFMG (Humanitas), 2007, p. 30.

3.3 O caráter jurídico das regras monásticas e a *forma vivendi* franciscana segundo Fabián Ludueña

O projeto *Homo Sacer* chega quase ao seu fim¹²³ e já revela os contornos do que pretendida o filósofo italiano Giorgio Agamben. O âmago de seu projeto político e teórico é pensar uma *comunidade que vem* que, adverte Raul Antelo, “não quer dizer futura. Quer dizer inoperante e decreativa. Impolítica”¹²⁴. A reflexão sobre a inoperosidade como forma de desativar os dispositivos biopolíticos é o eixo central de sua obra e que só foi manifestado mais vigorosamente nos últimos volumes de *Homo Sacer*, notadamente em *O Reino e a Glória*.

Se a inoperosidade é meio a alcançar a reconciliação entre *zoé* e *bíos*, a *forma de vida* franciscana oferece a chave para compreender o propósito de tornar inoperantes os dispositivos que implicam o domínio de uma esfera da vida sobre a outra, viabilizando a eles um novo uso. Neste sentido, lança-se uma nova luz ao debate proposto por Agamben a partir da análise que Fabián Ludueña faz acerca da natureza jurídica das regras monásticas e sua objeção ao uso do *usus pauper* franciscano como anseio absoluto de uma *forma vivendi* contestadora da ordem econômica.

A radicalidade do pensamento de Agamben consiste em atribuir um estatuto de inoperosidade à forma de vida franciscana através da introdução da *dispensatio* como princípio que se opõe à esfera da regra, ou seja, que atribui ao âmbito jurídico um estado de necessidade, no qual a lei é dispensada; trata-se, portanto, da instituição de um estado normal que não é regra, mas forma de vida. A oposição à leitura agambeniana passa pelo entendimento de que a regra monástica não permite uma saída (dispensa) da lei, mas o próprio viver na lei, pois “a exceção não é a figura da destruição da lei, mas uma das figuras possíveis de sua realização”¹²⁵. No entender de Ludueña, a lei realiza-se por inteiro nas regras monásticas franciscanas, não havendo, portanto, uma renúncia ao direito, mas a introdução da própria lei no interior da vida.

¹²³ Recentemente foi lançado o último volume do projeto *Homo Sacer* na Itália, *L'uso dei corpi* (*Homo sacer* IV, 2), não tendo chegado ainda ao Brasil. Pelo pouco tempo transcorrido desde a sua publicação, este último livro não pôde ser utilizado no trabalho aqui apresentado.

¹²⁴ ANTELO, *op. cit.*, p. 29.

¹²⁵ Do original: “la excepción no es la figura de la destrucción de la ley, sino una de las figuras posibles de su realización”. COCCIA, Emanuele. *apud* ROMANDINI, Fabián Ludueña. *El derecho y la economía en las reglas monásticas medievales: un diálogo con Giorgio Agamben*. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 108, jan./jun. 2014, p. 72.

A definição de Isidoro de Sevilla do termo *regula* – cânone destinado a endireitar e não permitir o seu desvio, ou mesmo, artifício que apresenta um modo de viver reto (*recti vivendi praebeat*) e a correção do disforme (*pravumque*)¹²⁶ – permite a Luduenã concluir que a regra é aplicada, na verdade, para corrigir uma *forma vivendi*.

O monastério nos é apresentado por Foucault como um paradigma das instituições disciplinares modernas, mas é também da estrutura militar que algumas ordens monásticas adotam padrões de disciplinamento, como se observa na seguinte Regra de Pacómio: “se durante os cantos, as orações ou as leituras, alguém falar ou rir, deverá desatar seu cinturão (*solvat cingulum*) imediatamente e dirigir-se ao altar de cabeça para baixo (*inclinata cervice*) e os braços caídos (*manibus ad inferiora depressis*)”¹²⁷. Esta regra é o equivalente ao ato de expulsar alguém da fila na disciplina militar romana e serve, provisoriamente, para elucidar o caráter de conformidade e correção da vida à regra. Assim, o monasticismo não renuncia à utilização de formas políticas de normatização, mas atribui à regra um conteúdo de *praecepta vitalia*, que dispõe igualmente da vida para dar forma a um regramento.

No debate sobre a diferença entre preceitos jurídicos e conselhos, Agamben pondera que as regras monásticas não se refeririam a nenhum destes estados, mas a uma natureza apenas diretiva e compromissória com o modo de vida consentido entre os monges. Assim, a vida no mosteiro é comparada a uma arte, mais do que à observação de preceitos legais, de modo que quem quiser seguir a vida monástica deve, tal como o aprendiz artístico, conseguir ser perito e se dedicar ao estudo da disciplina.¹²⁸

O debate acerca da natureza jurídica das regras monásticas é resumido por Agamben a três aspectos. O primeiro concerne à relação entre regra e preceito, manifestando, a partir de Humberto de Romanis, a não coincidência entre ambos, visto que a observância da regra é genérica, e não a cada um dos preceitos que a formam –

¹²⁶ Na definição integral de Isidoro de Sevilla: “‘Canon’ es el griego para lo que en latín es llamado ‘regla’ (Canon autem Graece, Latine regula nuncupatur). Es llamado regla porque endereza y nunca hace que nadie pueda descarriarse (aliorum trahit). Pero otros dicen que se llama regla (regulam) porque reina (regat) y presenta una norma para vivir de modo recto (normam recte vivendi praebeat), o corrige lo que está contrahecho (distortum) o deforme (pravumque)”. *Apud ROMANDINI, op. cit.*, p. 72.

¹²⁷ Do original: “si durante los cantos, las oraciones o las lecturas, alguien habla o ríe, deberá desatarse su cinturón (*solvat cingulum*) inmediatamente y se dirigirá al altar con la cabeza gacha (*inclinata cervice*) y los brazos caídos (*manibus ad inferiora depressis*)”. *ROMANDINI, op. cit.*, p. 71.

¹²⁸ AGAMBEN, 2014, p. 43.

daí a conclusão posterior de que o compromisso é com a *vida regular*, e não com cumprimento integral da regra. O segundo diz respeito à natureza jurídica em si das regras, que pode ser *ad culpam*, no sentido de que a violação da regra conduz a um pecado mortal, ou *ad poenam*, posto a transgressão acarretar apenas uma medida sancionatória – a partir daí o problema passa a ser dividido entre os que defendem que as regras possuem apenas caráter de conselhos ou os que sustentam a natureza de uma verdadeira lei, pois impõem obrigatoriedade de observação do texto. Por fim, o caráter de devoção associado à promessa de voto.¹²⁹

A respeito da distinção entre preceito e conselho, Ludueña retoma a opinião de Bernardo de Claraval sobre a regra beneditina, segundo a qual as regras são propostas a todo mundo, mas não se impõem a ninguém, isto porque, do ponto de vista de seus destinatários, são regras de caráter voluntário e somente com a aceitação e a promessa de sua observância é que elas passam a ser exigíveis, “de modo que o que foi começado por um ato de sua vontade, deverá continuar por causa da necessidade”¹³⁰. Assim, serão preceitos jurídicos para aqueles que fazem a profissão desta regra, realizam a promessa de voto – “o juramento de valor jurídico que oficializa o pertencimento à nova comunidade”¹³¹. A força-de-lei, que faz obrigar o cumprimento da regra monástica provém, portanto, da promessa de obediência do monge, que transforma sua vida em sagrada. Agamben, por outro lado, sustenta apenas o caráter ascético do voto e a ausência de força-de-lei. Refuta-se a natureza jurídica da regra para reconhecer a obediência apenas como ato de devoção à Deus. Relativamente à regra beneditina, objeto da apreciação de Claraval, Agamben alega que, apesar da referência que alguns teóricos fazem ao paradigma da *stipulatio* como um contrato, documentos mais antigos certificam a forma de uma declaração unilateral dos monges, restringindo-a a uma simples confirmação do voto.¹³²

É essencial compreender que a discussão acerca da natureza jurídica das regras monásticas não se resume a uma contenda filológica ou dogmática, mas alcança a

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 46 a 49.

¹³⁰ Do original: “de suerte que lo que ha comenzado por una acto de su voluntad, deberá continuarlo por el hecho de la necesidad (ideoque quod ex voluntate suscepit ex necessitate tenebit)”. CLARAVAL, Bernardo *apud* ROMANDINI, *op. cit.*, p. 75.

¹³¹ Do original: “o juramento de valor jurídico que oficializa la pertenencia a la nueva comunidad”. ROMANDINI, *op. cit.*, p. 75.

¹³² AGAMBEN, *op. cit.*, pp. 52 e 53.

relação entre regra e vida, objeto deste trabalho. Por um lado, o direito romano mantinha certa distância das esferas particulares da vida dos indivíduos, provocando a separação entre pessoa jurídica – constructo fictício do direito – e pessoa física – concernente aos elementos biológicos e psíquicos dos indivíduos. Por outro lado, a indistinção entre vida e regra provocada pelo monasticismo sugere duas leituras que agora se confrontam. A primeira, formulada por Giorgio Agamben, é fundada na perspectiva de que regra e vida tornam-se indistintas em função de a regra perder espaço para a potência da vida: não se promete a regra, mas viver segundo a ela, tendo a vida como força constituinte. A segunda hipótese, sustentada por Fabián Ludueña, é a de que a lei se encontra encarnada na própria forma biológica da vida, legislando sobre temas que até então o romanismo não legiferava, como a alimentação, os horários de leituras, a vestimenta etc. Assim, “em um mesmo gesto, então, entrelaçam-se esferas que, como a do necessário e do voluntário, o jurídico e a ética, haviam permanecido, até este momento, separadas”¹³³. Ao contrário de Agamben, Fabián Ludueña anuncia não a renúncia do direito a partir das regras monásticas, mas a sua conversão em norma imanente, que conduz e normaliza a vida.

A posição de Agamben estende-se à análise da renúncia franciscana à apropriação do uso fático das coisas pelo direito, seja na forma dos institutos da propriedade, da posse ou do usufruto, que é também, e principalmente, uma abdicação à utilização econômica dos bens. A *abdicatione iuris* é expressão do *usus pauper*, a opção franciscana e extrajurídica pela pobreza, que constitui a própria forma de vida dos franciscanos. Ao mesmo tempo em que os franciscanos defenderam vigorosamente a pobreza, foram autores de alguns importantes tratados sobre usura, contratos e economia de mercado, uma contradição que Agamben deixou de explorar.

A respeito da usura, por exemplo, o pensamento franciscano suplantou sua condenação irrestrita, considerando condenável apenas o dinheiro conservado e acumulado para fins pessoais fora da produção. Deste modo, o dinheiro não era rechaçado completamente pela ordem franciscana e vários usos eram possíveis, desde o mercantil ao uso pobre. “Ao contrário, o *usus pauper* era unicamente o paradigma

¹³³ Do original: “En el mismo gesto, entonces, se entrelazan esferas que, como la de lo necesario y lo voluntario, lo jurídico y la ética, habían permanecido, hasta ese momento, separadas”. ROMANDINI, *op. cit.*, p. 76.

proposto para os monges da ordem, enquanto que, no mesmo gesto, propunham o crescimento econômico da sociedade”¹³⁴. Assim, apesar do *usus pauper* consistir no ideal de vida perfeita dos monges e a riqueza, por outro lado, ser própria dos imperfeitos, esta configuração não significa que estes últimos não pudessem participar de forma contributiva na sociedade.¹³⁵ A atenção de Ludueña recai, portanto, na alegação de que apesar da disputa entre o papado e os franciscanos espirituais sobre a extrajuridicidade do *simplex usus facti*, esta controvérsia não atingia o circuito produtivo da sociedade.

Agamben, ao colocar exclusivamente o acento sobre a pobreza e o uso extrajurídico, passou por alto todos os textos propriamente econômicos dos franciscanos onde se pode apreciar um ponto de vista completamente diversos das teses levantadas pelo filósofo italiano, as quais, pelo menos, mereceriam ser matizadas quanto ao radicalismo dos propósitos dos franciscanos espirituais.¹³⁶

No entender de Ludueña, portanto, a relação de indiscernibilidade entre vida e regra no monasticismo, ao contrário de oferecer uma forma de vida que desponta como possibilidade de desativar os dispositivos jurídicos de controle da vida, assume a forma biopolítica de uma norma que coincide integralmente com a vida e, por este motivo, estabelece com ela uma forma de gestão imanente. Já a radical reivindicação franciscana de uma “altíssima pobreza” deve ser lida como uma das possibilidades de usos das coisas, simultaneamente e em igual medida ao uso mercantil.¹³⁷

¹³⁴ Do original: “Al contrario, el *usus pauper* era únicamente el paradigma propuesto para los monjes de la orden mientras que, en el mismo gesto, propugnaban el crecimiento económico de la sociedad”. *Ibidem*, pp. 81 e 82.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 82.

¹³⁶ Do original: “Agamben, al colocar exclusivamente el acento sobre la pobreza y el uso extrajurídico, ha pasado por alto todos los textos propriamente económicos de los franciscanos donde se puede apreciar un punto de vista completamente diverso a las tesis planteadas por el filósofo italiano, las cuales, por lo menos, merecerían ser matizadas en cuanto a la radicalidad de los propósitos de los franciscanos espirituales”. *Ibidem*, p. 84.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 86.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É fundamental o resgate que Giorgio Agamben faz à proposição de Schmitt segundo a qual a doutrina do Estado moderna estrutura-se em conceitos teológicos secularizados. A secularização apenas provoca o deslocamento de conceitos, mantendo seu núcleo originário, portanto, teológico. Ela é uma assinatura, que marca o signo e o conceito, mas os excede na medida em que desloca os conceitos e signos do sagrado ao profano e vice-versa, sem que haja uma redefinição semântica do termo. Defensável é, portanto, a compreensão de conceitos e categorias em seus estatutos semânticos, não tanto pelo papel cumprido originariamente, e, deste modo, como aparato conceitual exclusivo, e sim porque a teologia marca os conceitos políticos modernos, orientando a interpretação dos signos no transcorrer do tempo. A doutrina do Estado desenvolve os conceitos teológicos, estendendo a ideia de um Deus onipotente ao legislador onipotente, enquanto analogia estrutural e, às vezes, semântica entre conceitos teológicos e secularizados.

A racionalidade que emerge na modernidade acomoda-se às estruturas metafísicas e teológicas de um tempo pré-moderno que procura superar. Os paradigmas da metafísica humanista – amparada na separação *sujeito e objeto* – e das teorias políticas modernas – apoiada na dicotomia *natureza e liberdade* – confirmam a proposição schmittiana de que as teorias que buscam iluminar determinada concepção metafísica de mundo mantêm esta mesma estrutura. A partir destas oposições fundamentais da modernidade, o trabalho atravessou o problema da providência e governo divinos, ajuste entre reino e sacerdócio, conduzindo à formação da dupla máquina governamental agambeniana.

A aproximação que se estabeleceu entre Reino e Governo e a passagem da potência ao ato em Aristóteles permite compreender a função da inoperosidade na atitude de desativar os dispositivos de poder que capturam e conformam a vida às estruturas jurídico-políticas e que, neste movimento, determinam a inclusão e exclusão da vida na comunidade política. A inoperosidade surge como a potência que pode não chegar ao ato e que é, por este motivo, privação. Como modelo de inoperosidade, o monasticismo, mesmo que demonstrada a natureza jurídica de suas regras, projeta uma

forma de vida *como* regra, que se difere substancialmente da subsunção da multiplicidade de formas de vida à univocidade de uma regra universalmente válida. A questão não está, portanto, na natureza das regras monásticas, mas na maneira com que vida e regra se relacionam. Enquanto que para o monasticismo a vida institui a regra, o direito moderno precisa transformar a complexidade de atos da realidade em fatos jurídicos, compreendendo, assim, um movimento inverso, que é também de dominação da vida. No entanto, persiste a pergunta – que resta sem resposta – sobre se este modo de viver segundo a regra não acabaria por estabelecer um elo tão inseparável entre vida e regra que não seria mais possível dissociá-las, implicando um domínio ainda mais incisivo sobre a vida, já que toda a vivência passa a ser regrada: vestes, horários para alimentação, leitura etc. Se não há mais limite entre o que pode ou não ser regrado, a própria vida, indissociável da regra, deixa de estar aberta a novas experiências e se despotencializa, porque se resume somente à passagem ao ato (ato de cumprir com o dever de obediência a Deus ou à promessa de voto, que determinava modos de vestimenta, de oração). O projeto político de Agamben é o de retirar toda a efetualidade e o comando da vida, para que apareça justamente a dimensão da inoperosidade e a possibilidade de poder não fazer.

Paradigma de uma política que vem, a *inoperosidade* é apresentada por Agamben como “uma operação na qual o *como* substitui integralmente o *que*”¹³⁸. Trata-se de uma ruptura radical com a ontologia clássica, pois, no lugar da matéria constituinte do ser, surge uma forma relacional. Nesta operação, é importante destacar a percepção de Alexandre Nodari, para quem a *modalização ontológica* é deixada de lado – e, arriscamo-nos a dizer, os dispositivos são desativados – para dar lugar a *interstícios ontológicos*.¹³⁹ Assim se explica o dispositivo monástico que nos é apresentado em *Altíssima Pobreza*: a vida deixa de ser modulada pela regra para se construir uma vivência *como* regra.

Almejar a transformação do mundo para transformar o homem é a narrativa das utopias modernas. O que se antevê é o retrato de um mundo que não existe, mas que pode vir a existir, através de estruturas de dominação, que almejam não só a mudança do mundo, mas também a natureza do próprio homem. A própria

¹³⁸ NODARI, Alexandre. *Como* (verbetes). Sopro: Panfleto político-cultural. Desterro, n. 18. Out./2012b.

¹³⁹ *Ibidem*.

modernidade enquanto tempo novo que se pensa em contraste com o tempo antigo surge atrelada à perspectiva de progresso. O tempo é hierárquico e o moderno apresenta-se como melhor que o antigo.

Agamben propõe uma ruptura com este tempo cronológico e linear, no que ele reivindica como o *tempo que resta*. Traçada conforme prospectos e finalidades pré-definidas em direção ao progresso, bem como aprisionada por políticas e técnicas de governo, a vida precisa abrir-se a novas possibilidades. A alternativa de superação deste projeto moderno que captura os modos de vida passa por admitir a negatividade como meio de paralisar este tempo, que não cessa de compelir à produção, e restituir a vida ao seu uso comum, aberto às experiências.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos, 2001. 127 p.
- _____. *A potência do pensamento*. Rev. Dep. Psicol.,UFF, Niterói, v.18, n.1, jan./jun. 2006.
- _____. *Bartleby, escrita da potência*. Lisboa: Assírio & Alvim. 2007a.
- _____. *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007b. 527 p.
- _____. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2010a. 197 p. (Humanitas).
- _____. *Nudez*. Lisboa: Relógio d'Água, 2010b. 137 p.
- _____. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011a. 324 p.
- _____. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: UFMG, 2011b. 91 p. (Humanitas).
- _____. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a. 103 p.
- _____. *Opus dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II, 5*. São Paulo: Boitempo, 2013b. p. 141.
- _____. *Altíssima Pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014. 153 p.
- ANTELO, Raul. *La comunità che viene: ontologia da potência* *apud* SEDLMAYER, Sabrina. *Et al. O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: UFMG, 2007. pp. 29 a 49. (Humanitas).
- ARISTÓTELES. *Econômicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. 84 p.
- ASSMANN, Selvino. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013. 214 p.
- BENVENISTE, Emile. *Problemas de Linguística Geral*. 3 ed. Campinas: Pontes, 1991. 387 p.
- CASTRO, Edgar. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. 223 p.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 427 p.
- LEITE, Fábio Carvalho. *Estado e Religião: A liberdade religiosa no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2014. 487 p.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Regra, vida e forma de vida: investida de Giorgio Agamben*. *Princípios Revista de Filosofia*. Natal, v. 19, n. 32, jul/dez de 2012.

NODARI, Alexandre. *Censura: ensaio sobre a “servidão imaginária”*. 2012. 252 f. Tese (Doutorado em Literatura). Programa de Pós-Graduação em Literatura. UFSC. Florianópolis. 2012a.

_____. *Como* (verbete). Sopro: Panfleto político-cultural. Desterro, n. 18. Out./2012b.

OTTONI, Paulo. *John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem humana*. 13 dez. 1990. 177 f. Tese (Doutorado em Ciências). Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, Campinas, 1990.

ROMANDINI, Fabian Ludueña. *La pneumatología medieval como problema político y sus relaciones con la oikonomia teológica*. Anacronismo e Irrupción: Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna, Buenos Aires, v. 2, n. 3. Nov./2012 a Mai./2013, pp. 11 a 36.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *El derecho y la economía en las reglas monásticas medievales: un diálogo con Giorgio Agamben*. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 108, jan./jun. 2014, pp. 63 a 92.

RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Disponível em:
<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4862&secao=413>. Acesso em: 27 set. 2014.

SATTA, Salvatore. *Poesia e verdade na vida do notário*. Tradução de Diego Cervelin. Sopro: Panfleto político-cultural. Desterro, n. 18. Dez/2009.

SELDMEYER, Sabrina. *Recados de vida, cartas sem destinatário: Bartleby e companhia*. *apud* _____. *Et al.* O comum e a experiência da linguagem. Belo Horizonte: UFMG, 2007. pp. 15 a 27. (Humanitas).